مفهـوم العـقـل

في

الفكر الفلسفي



مفهوم العقل في الفكر الفلسفي

الدكتور

إبراهيم مصطفى إبراهيم

٢٠٠٩م - ١٤٣٠هـ

دار المعرفة الجامعية

٤٠ شارع سوتير - الأزاريطة - ت : ٤٨٧٠١٦٣

٣٨٧ شارع قنال السويس - الشاطبي - ت : ٥٩٢٣١٤٦

الإهـــداء

إلى روح أستاذي الفاضل الجليل

الأستاذ الدكتور محمود فهمي زيدان

رمـــز الأصالــة والفكر والحنــان الأبــوي

جزاه الله تعالى خير الجزاء

واسكنه الفردوس الأعلى

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

ذكر الله تعالى في القرآن الكريم أنه عرض الأمانة علي السموات والأرض والجبال، فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان ، وذلك بقوله : ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان ، إنه كان ظلوماً جهولاً**﴾ [1] . (صدق الله العظيم) .

فما هذه الأمانة ؟

جاء في تفسير بعض المفسرين [2] أن الأمانة هي « الشهوة » التي ركبها الله تعالى في الإنسان ، ولكن هذا التفسير لا يستقيم والحيوان يشترك مع الإنسان في تركيب الشهوة ، وكان قول الله عزّ وجلّ مؤكداً لذلك بقوله: ﴿ **وحملها الانسان**﴾ ، إذاً وحده الذي ينفرد بحمل هذه الأمانة التي فسرها البعض الآخر بأنها « العقل » لأن العقل هو مناط التشريع ، ومحط المسؤولية ، ولا تشريع ولا مسؤولية علي مجنون أو معتوه ، كما أن العقل هو أرفع الملكات التي وهبها الله للإنسان ، فمضي ابن آدم بهذا العقل يقرأ ويكتب ويجادل ... مضي ينهل من روافد العلم والثقافات المختلفة نهلاً لا يعرف له مدي ، ولا تهدأ له حركة .

ويمتلىء القرآن الكريم بالآيات التي ترفع من قيمة العقل ، وتبين عدم استواء الذين يعقلون والذين لا يعقلون ، والذين يعلمون والذين لا يعلمون ، وغيرها من الآيات . فصاحب العقل إذاً ، متميز عن غيره ، ويرتفع عنه درجات .

---

(١) سورة الأحزاب ، الآية ٧٢ .

(٢) جاء في تفسير المصحف المفسر أن الأمانة المقصودة هنا هي الطاعة ، والقيام بالتكاليف ، وقد خافت السموات والأرض والجبال من تبعاتها فرفضن أن يحملنها وحملها الإنسان بما منحه الله من القوة الأدبية للوفاء بها . ولا نري اختلافاً كبيراً بين هذا التفسير ، والتفسير الذي يقول إن الأمانة هي العقل لما له من قدرة علي التمييز . (انظر : محمد فريد وجدي ، « المصحف المفسر » ، كتاب الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص٥٦١) .

ولقد جاء في الحديث القدسي أن جبريلاً ، عليه السلام ، دخل علي آدم ،عليه السلام ، وقال له : لقد جئتك بثلاث فأيهم تختار ؟ فقال آدم : ما هي ؟ قال جبريل : الحياء والعقل والدين . فقال آدم : أختار العقل ، فخرج جبريل ،عليه السلام ، إلي الحياء والدين وقال لهما : انصرفا ، لقد اختار عليكما العقل ، فقالا له : لا .. لقد أمرنا أن نكون مع العقل حيث يكون .

ويتضح من الحديث السابق أن من يمتلك العقل يمتلك معه الحياء والدين، فصاحب العقل يستطيع أن يميز الخبيث من الطيب، ويدرك به الله ومخلوقات الله فالعقل نفحة من روحه الطاهرة ، وهبها للإنسان خليفته في الأرض ، وأمر له الملائكة بالسجود ، فسجدوا إلاّ إبليس أبي واستكبر وكان من الخاسرين .

ولقد حظيٌ مفهوم العقل باهتمام معظم الفلاسفة والعلماء والأدباء ، فمضي كل منهم يحاول تفسيره من وجهة نظره بناءً علي المنهج الذي ينتهجه ، والمذهب الذي يذهب إليه ، إلاّ أن معظم التفسيرات ذهبت إلي أن العقل عبارة عن مجموعة من الاستعدادات والقدرات العقلية والفكرية ، والعادات الذهنية ، كما أنه يمثل مجموعة الاعتقادات الأساسية لدي كل فرد من الأفراد ، أو في مجتمع من المجتمعات وتختلف العقليات باختلاف البيئات [1] ، إلاّ أنها تتفق في الخطوط العامة مثل القدرة علي الاستدلال ، والفعل طبقاً لقوانين الفكر الأساسية ، والاستعداد لتمييز الحق من الباطل ، والصواب من الخطأ ، ويعمل العقل البشري فكرياً عن طريق تركيب صور ومقولات معينة ، كي يجيب بها عن تساؤلات ووقائع يراها أمامه في الحياة .

هذا وقد جعل علماء النفس أمثال فوندت وباولسون دور العقل يأتي في المرتبة الثانية بعد الإرادة ، فالعقل لا يشكل الركيزة الأولي في النشاط الحيوي للإنسان .

أما المثالية المعاصرة خاصة لدي المذاهب الحدسية والبرجماتية والوجودية فقد أعلوا من شأن الإرادة علي كل حساب وإن أُخذ علي فلاسفة الإرادة علي

---

(١) مجمع اللغة العربية ، ، **المعجم الفلسفي** ، ، المطابع الأميرية ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، الفقرة ٦٣٥ ، ص١٢١ .

اختلاف اتجاهاتهم أنهم عزلوا الممارسة العملية عن المعرفة ، وردوا الإرادة إلي تجليات الغريزة وحدها .

وقد مرّ العقل ، كما يمر الإنسان ذاته ، وكما تمر الحضارات بفترات نمو متعاقبة ، وتتمثل صورته البسيطة أو صورته البدائية فيما ذكره « ليفي برول » Lêvy-Bruhl من صفات العقلية البدائية أنها تتصف بالتفكير السابق علي المنطق Pré-Logique أي أن التفكير يقوم علي المعتقدات والتقاليد القديمة مستخدماً السحر والخيال الأجوف لا الخيال العلمي، وهو تفكير غامض ، ذاتي، يميل إلي التخصيص ، ولكنه قابل للتطور خاصة إذا اتصل بالعقل العلمي المنظم القائم علي المنطق والتميز والموضوعية .

وقدم « كوندرسيه » [١] أبحاثاً عديدة منها بحثه التحليلي عن « المخطط لتاريخ تقدم العقل البشري » الذي سرد فيه قصة تقدم العقل منذ الاختراعات الساذجة للإنسان البدائي وحتي إنجازات تقدم العقل البشري في عصره إبان الثورة الفرنسية، ثم إنتهي بتنبؤاته عما سيحرزه العقل من تقدم ملحوظ خلال مستقبله المبشر .

وكانت دراسة « كوندرسية » للعقل عن طريق دراسة الإنسان ذاته وعلاقته بالبيئة والظواهر الاجتماعية ، فقد كانت نظرته نظرة متكاملة ، لذلك كان ملخص تقدم العقل هو في حقيقة الأمر تقدم الحضارة الإنسانية منذ نعومة أظفارها ، أي منذ أن بدأت بمرحلة الصيد والقنص واستخدام أدوات من الطين والحجر ثم من الحديد والنحاس والبرونز ، إلي البخار والكهرباء والذرة . وقد نادي « كوندرسيه » بمحاربة الأفكار التي تعوق تقدم العقل البشري مثل الأفكار الدوجماطية المتسلطة ، والآراء المتعسفة ، وأفكار ذوي النفوذ والسلطان الذين يقفون حجر عثرة في سبيل انطلاق الإنسان بعقله ذي القدرات الهائلة إلي آفاق الحرية والمعرفة [٢] .

---

(١) هو : جان أنطوان نيكولا « ماركي دي كوندرسيه » ، ١٧٤٣ - ١٧٩٤م .

(٢) السيد محمد بدوي ، « **نظريات ومذاهب اجتماعية** » ، دار المعارف بمصر ، الإسكندرية : ١٩٦٩، ص ص ٣٣ ، ٦٣ .

وتمتد جذور مفهوم العقل إلي ما قبل الفلسفة اليونانية الخصبة ، بل وقبل ظهور الفلسفات الكبري علي يد كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو. لدي مفكري الفكر الشرقي القديم في مصر القديمة والهند والصين وبلاد الرافدين وإيران (فارس سابقاً) . ويعتبر « أنكساجوراس » هو المهد الحقيقي ، والمنبع الأصيل لمفهوم العقل ، حيث جعل العقل هو المحك الأساسي للمعرفة، لذلك جعل أفلاطون أيضاً العقل الإنساني محط المعرفة ، وأرجع الانطباعات الحسيّة إلي الجسد الإنساني الذي يتصف بالفناء ، فالعقل هو الذي يقوم بتحويل الخبرات الحسيّة إلي أفكار أو صور عن طريق ما يسميه « روبرت أكرمان » بالحدس ، والحدس بهذا المعني هو ملكة العقل Faculty of mind وعليه تقوم نظرية المعرفة [1] .

ولم يكن ظهور المذهب العقلي الحديث ، ظهور طفرة ، بل كانت له مقدماته في الصراع الذي نشب بين الفلسفة والدين ، أي بين العقل والنقل ، واتساع النزعة الشكية التي باتت تهدد صرح « المعرفة » وتحاول هدمه حتي تسود ، وأصبح يقال إن الإنسان لا يدرك غير « حالاته العقلية الخاصة به » وهو يدركها إدراكاً مباشراً دون استدلال [2] .

ولقد قام ديكارت بهذه المهمة خير قيام وغيّرت دعوته مسار أفكار الكثيرين من أصحاب النزعات الفكرية .

ومما هو جدير بالذكر أن فلاسفة المعتزلة جاءوا بمثل ما جاء به ديكارت حين أعلوا من شأن العقل وجعلوه يدرك علل الشرائع ، بل ويدرك الخير والشر قبل ورود الرسالات السماوية ، أي أن العقل فطري أو جبل علي الفطرة بحيث يدرك دون إرشاد الخير والشر ، والتمايز بين الحق والباطل، والغث والثمين، كما

---

(١) Ackermann, Robert, "**theories of Knowledge**" TATA McGraw-Hill publishing Company, Ltd. New Delhi, 1965, p. 18 .

(٢) Arner, Douglas G. " **Perception Reason and Knowledge** " Scott Foresman and Company Clenview, Illinois, London, 1972, p. 4.

اتخذ « أبو حامد الغزالي » منهج الشك المنهجي للوصول به إلي الحقيقة ، وهو نفس المنهج الذي استخدمه ديكارت لتحقيق نسق فلسفي حديث ، يقوم علي أسس عقلية ، لدحض ظلال الشك السائد ، كما يدحض الإيمان الأعمي دونما تبصر وإعمالاً للعقل والفكر .

ولا غرو أن نقول إن العلوم والفلسفة والأدب العربي قد انتشرت في أوروبا علي أيدي المستشرقين وبعض الحكام الغربيين من أمثال « فردريك الثاني » حاكم صقلية الذي أصبح امبراطور ألمانيا ١٢١٥م » وقد كانت هذه العلوم تدرس بشغف في قصره في (بالرمو) وبذلك أصبحت في متناول اللاتينيين ، [١] وأهدي ترجمات لكتب فلسفية لجامعات بولونيا وباريس ، كما نادي بعض المفكرين بتعلم اللغة العربية من أجل إنجاح حملات التنصير ، إلا أن هذه الدعوة أفادت في ازدهار العلوم والفلسفة والأدب ، وتم إنشاء أول كرسي للغة العربية في « الكوليج دي فرانس » عام ١٥٣٩م (ونلاحظ أن ديكارت صاحب المذهب العقلي الحديث قد ولدم عام ١٥٩٦م) ، كما طبع الكتب العربية ابتداء من عام ١٥٨٦م بعد أن أنشأ الكاردينال « فرديناند المديسي » Ferdinand de Medici دوق تسكانيا الكبير المطبعة العربية التي ساعدت علي انتشار اللغة العربية بثقافتها وآدابها وعلومها وفلسفتها ، وفي ذات الوقت جعل المستشرق «توماس أربينوس » Thomas Erpenius لهولندا مركز الصدارة في الدراسات العربية في أوروبا لما يقرب من قرنين من الزمان [٢] .

ولعل ما سبق أن بيناه يفسر سر تقارب الأفكار العربية والغربية إبان عصر النهضة والتنوير ، وإذا ما نظرنا في فلسفة العرب وجدنا آراء كثيرة تولي العقل أهمية كبري. فهذا الجاحظ يقول : « فلا تذهب إلي ما تريك العين، واذهب إلي ما يريك العقل ، وللأمور حكمان : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقل ، والعقل هو الحجة » [٣] .

---

(١) د. محمود حمدي زقزوق ، « الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى » ، كتاب الأمة ، الطبعة الثانية ، قطر ، صفر الخير ، ١٤٠٤هـ ، ص٢٩ .

(٢) المرجع السابق ص ص ٢٩ - ٣١ .

(٣) قدري حافظ طوقان، « مقام العقل عند العرب »، دار المعارف بمصر، القاهرة : ١٩٦٠، ص٩٨ .

وامتدت النزعة العقلية إلي الأدب ، خاصة الشعر ، فقال أبو العلاء المعري:

كذب الظن لا إمام سوى العقـ ـــل مشيراً في صبحه والمساء
فإذا ما أطعته جلب الرحـ ـــمة عند المسير والإرساء

وقال أيضاً :

فشاور العقل واترك غيره هدراً فالعقل خير مشير ضمه النادى

وفي ثاني قصيدة طويلة لشيلي والتي كتبها في خريف عام ١٨١٥ بعنوان "Alastor" نجده يتحدث عن النزعة العقلية، ويجعلها الحارس الأمين ضد الإفراط في الإحساس، وقد عاش « شيلي » هذا الصراع بين العقل والإحساس في قصيدتيه "Alastor" و "Queen Mab" (١) ، وحاول « شيلي » في سنواته الأولي (من ١٣ - ١٩ سنة) أن يضفي علي حياته أسلوباً فلسفياً ، كي يقنع الآخرين أنه علي حق فيما يقول ، لذلك تحول إلي الأدب كي يعمق فلسفته التي بدأها حسيّة ثم حاول أن يدرك النزعة العقلية التي سادت معظم الدول الأوروبية في تلك الفترة ، مما أدى إلي ظهور تيار معارض يحاول أن يوقف التيار العقلي السائد ، وكان هذا التيار المعارض هو التيار التجريبي الذي قام ليوازن بين المواقف الفلسفية ، وأن يجد لنفسه مكاناً بينها ، خاصة وأن هذا الموقف يتفق والجو العام في انجلترا .

وعلى ضوء ما تم ذكره نجد أن العقل بهذا المعنى هو قمة الملكات الإنسانية والقدرات البشرية ، وهو في هذا يشبه الإنسان الذي يعتبر أيضاً أعلي قمة في تدرج المخلوقات التي خلقها الله تعالي على الأرض ، كما أن العقل هو مملكة المعرفة التي تجد في الفلسفة والعلم أفضل وأكمل تعبير ، وبرغم كل ما قيل عن العقل ومكانته ، إلاَّ أننا يجب ألاَّ نثق فيه إلي الحد الذي نسمح له بالشطط ، ويعتقد أنه يستطيع تخطي كل الحدود . فهناك حدود للعقل ، وإن

---

(١) King - Hele, Desmond, " **Shelley his thought and work** " second edition, the Macmillan press Ltd., 1971. p. 55 .

كانت هذه الحدود واسعة المدى تمنحه قدراً كبيراً من حرية العمل والفكر حتي يستطيع استيعاب مظاهر الكون الرحبة والمتنوعة ، وهذا الاستيعاب يجعل الإنسان أكثر معرفة بالله ، وبخلق الله كما يستطيع الاستمرار في اعمار الأرض وبناء الحضارات والثقافات .

ولقد أثار مفهوم العقل منذ البداية تساؤلات كثيرة حاولنا الإجابة عنها في متن هذا الكتاب ، مثل : ما طبيعة العقل ؟ وهل العقل ذو طبيعة مادية أم روحية ؟ وما الفرق بين العقل والمخ ؟ وهل هما شيء واحد ، أم شيئين مختلفين ؟ ثم كيف نظرت المذاهب المختلفة إلي العقل ؟ وما الفرق بين مفهوم العقل وبين بعض المفهومات الأخري كالحدس والإحساس والغريزة والوجود ؟ وأخيراً ، ما موقف الفكر المعاصر من مفهوم العقل وهل احتل مكانة أرفع أم تراجع مرة أخرى ؟ أم أنه تجاوز إلي آفاق أوسع وأرحب وأبعد ؟ وللإجابة علي كل هذه التساؤلات تم تسويد صحف هذا الكتاب .

وعلى الله التوفيق والسداد .

الإسكندرية في : ١/١/٢٠٠٩م



الفصل الأول

مقارنة مفهوم العقل بمفهومات أخرى

- تمهيد
١- تعريف العقل
٢- العقل والمخ .
٣- العقل والغريزة .
٤- العقل والمادة .
٥- العقل والإحساس .
٦- العقل والحدس .
٧- العقل والوجود .
- تعقيب .



الفصل الأول

مقارنة مفهوم العقل بمفهومات أخرى

تمهيد

نود باديء ذي بدء أن نعقد مقارنة بين مفهوم العقل ومفهومات فلسفية أخري ، حتي يمكن أن نتبين مدي ائتلاف أو اختلاف كل مفهوم مع الآخر ، ومدي تطابق أو تنافر هذه المفهومات مع مفهوم العقل . فلم تنشأ الفلسفة دفعة واحدة ، أو في عصر واحد ، أو على يد فيلسوف بالذات ، بل كانت لها بدايات تمهيدية في أكثر من موضع في العالم القديم ، وعلى يد أكثر من فيلسوف ، تكاتفت عقولهم ، وتضافرت جهودهم في سبيل معرفة الله وتفسير العالم والإنسان ، فقدموا لنا انساقاً فلسفية كتب لها البقاء والتطور على مر العصور ، واتصفت هذه البدايات الفلسفية الأولي بالروح العملية لما كانت تقتضيه الحاجة ، كما أنها اختلطت بالعقائد الدينية والأساطير والخرافات في بعض الأحيان .

ولقد كانت هذه الأنساق الفلسفية ، والمسارات الثقافية والفكرية وليدة العقل البشري المبدع ، هبة الله للإنسان ، مما يجعلنا نتساءل عن هذا العقل ، ما هذا العقل ؟ ما حدوده وأبعاده ؟ ما الفرق بينه وبين المخ الإنساني ؟ وما الفرق بين العقل وغيره من المفهومات الفلسفية الأخري مثل الإحساس والغريزة والحدس وغيرها ، وماذا قال عنه الفلاسفة على اختلاف وجهات نظرهم ، وتباين معتقداتهم وآرائهم ؟

إن مفهوم العقل من المفهومات الفلسفية التي ثار الجدل حولها ، واختلفت فيها النظريات ، فقدم كل فيلسوف تفسيره الخاص ، كل بحسب الموقف الذي يقفه ، والمذهب الذي يعتنقه ، والرأي الذي يرتأيه .

وكانت هناك عدة طرق لدراسة العقل ، وهي إما أن ندرس العقل من الخارج، وذلك بملاحظة سلوك الشخص وطريقة تفكيره وسلوكه من خلال صفاته الجسمية ، وحركاته الخارجية ، وهي طريقة تعتمد على الملاحظة

الدقيقة للشخص المراد دراسة عقله ، وإما أن ندرسه عن طريق التأمل الباطني Introspection ، وهاتان الطريقتان هما طريق علم النفس ، أما الدراسات الطبية فقد اهتمت بدراسة تركيب المخ ذاته ، على الرغم من اختلاف كل من العقل والمخ اختلافاً بيناً سنوضحه فيما بعد .

وإذا كانت مشكلة الفلاسفة التي تعترض سبيل تفلسفهم هي مشكلة «المعرفة» Knowledge، وطبيعتها ، وشروطها ، وموضاعاتها وحدودها ، فإنه من الطبيعي أن يختلفوا كذلك على وسيلة هذه المعرفة ، مما يجعل دراسة مفهوم العقل دراسة جدية وجديرة بالمتابعة ، وأن يظهر لدينا في الفلسفة تخصص يسمي فلسفة العقل ، أو علم ظواهر العقل Noology ، وهو علم يبحث في الحقائق العقلية التي تدرك أن طريق البداهة والذوق ، يقابلها حقائق أخرى هي حقائق النظر والبرهان التي يصل إليها الفيلسوف عن طريق العقل .

إننا نعيش بحق « عصر العقل » Reason's age بعد أن تطورت عصور الإنسان على الأرض ، فمضي يتطور من العصر الجليدي إلى العصر المطير ، إلى عصر الجفاف ، ومن عصور الحجر والحديد والنحاس والبرونز إلى عصور الفلسفة والدين ثم النهضة والاكتشافات الجغرافية والعلمية ، حتى وصل الإنسان إلى عصر العقل ، وأصبح الإنسان يقف على أعتاب عصر اللاعقل واللامعقول.

وعلى هذا ، فللعقل أثر سهم في دراسة عملية المعرفة كما امتد البحث إلى تحديد دور الذاكرة ، وقدرة العقل على تكوين المعاني والأفكار والتصورات المختلفة ، هل تتم عن طريق التجريد ، أم أن لها وجوداً قبلياً أولياً Apriori في النفس ، أم بعدياً Aposteriori ، أم وجوداً متعالياً Transcendental ، أم أن وظيفة العقل مجرد الربط الآني بين الأفكار والمعاني ؟

إن البحث في قوي العقل وإدراكاته أدي بالفلاسفة إلى الخوض في إشكاليات ميتافيزيقية من حيث أنهم يؤكدون قدرة العقل على إدراك الحقائق العليا ، فكأنهم بهذا يتجاوزون الوجود الإنساني إلى الوجود الإلهي ، وهم بهذا يقررون خلود العقل استناداً إلى أسمي الحقائق وأكملها ، وإلى الإيمان بخلود النفس والروح .

١ـ تعريف العقل

إن العقل الذي يتوق دوماً إلى المعرفة يبحث عن تكوين تعريفات قد تكون واردة إليه من الحس أو من التصورات العقلية المجردة التي يكونها العقل ذاته ، ويختار العقل من المعطيات الحسّية أو الذهنية المناسب والدقيق ، وذلك أن التعريفات التي يكوّنها العقل تتيح له توجيه تساؤلات دقيقة منهجية إلى الطبيعة الأم للوصول بعد ذلك إلى قوانين عامة كلية .

ولقد جاء في الموسوعة الفلسفية أن كلمة « العقل » بمعنى Reason لها عدة معانٍ واستخدامات يتصل بعضها بالبعض الآخر بطريقة أو بأخرى ، ولكنه اتصال معقد وغير واضح في معظم الأحيان ، وعلى الرغم من ذلك فإنه يوجد معني خاص يمكن أن يكون له مرادف أو مقابل في اللغات الحيّة الأخرى، وهذا المعنى هو أن العقل ملكة عقلية أو ذهنية A Mental Faculty أو هو قدرة ذهنية A Mental Capacity ، حيث رتبط العقل بالإحساس والعاطفة والإرادة وإن اختلف عنها جميعاً [1] .

ولكن كيف يعمل العقل ؟

عندما تطرح مثل هذا السؤال ، يختلف الفلاسفة في الرد عليه ، وهذا يحدد « منهج » Method و « نظر » أو موقف Point of View كل منهم إلى العقل لأنه يتصل كذلك إما بكائنات أعلى ، أو كائنات أدني .. إلاّ أنه على الرغم من اختلاف وجهات نظر الفلاسفة يمكن أن نصف العقل بأنه تلك الملكة التي يمكن تدريبها بالآلة ، وقد يكون المقصود بهذا القول أن العقل هو « آلة الفكر وأداته » يمكننا تدريبه على القيام بهذه العملية التي تسمى « الفكر » Thinking كما يحدث في الآلات Machines.

---

(1) Warnock, Y.J. "Reason" in : The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, Editor in Chief,The Macmillan Company & the Free press, Reprint Edition, New York, 1972, P. 83.

وقد نتساءل عن الكائنات التي لها ملكة « العقل » ونقصد بها الكائنات الإنسانية بالذات Human Beings، فنجد أنها تلك الكائنات التي تستطيع الوصول إلى المعرفة عن طريق التفكير بالاستنتاج Reasoning.

ويواجه العقل كلاً من الإيمان Faith والخبرة Experience ، إلاّ أن العقل يختلف عن الإيمان في أنه (أي العقل) يمكن أن يبحث ويمارس مهاراته الفكرية ، ويقدم البراهين Proofs والشواهد والنتائج ، بينما الإيمان ما هو إلاّ سلطة ، والإيمان الراسخ لا يتصل بالعقل [1]، ومن بين أعداء العقل « المتعصبون » Bigots للدين (ذلك التعصب الأعمى) والذين يخشون على تعصبهم من تأويلات العقل التي قد تتعارض مع حقائق الإيمان .

كما أن العقل يختلف عن الخبرة في أن العقل يقوم بذاته عن طريق الأفكار Ideas ، وهي أدوات العقل المتجددة ، وكذلك قدرته على التفكير والمناقشة ، بينما تعتمد الخبرة بوجه خاص على ما تقدمه لنا الحواس عن طريق المشاهدة Observation أو التجربة Experiment، والحقيقة أن العقل والخبرة ، بوجهٍ ما من الوجوه ، يعتمد كل منهما على الآخر اعتماداً غير منظور .

وتأتي كلمة « العقل » Reason[2]بمعان عدة في قاموس ماكميلان ، يمكن إيجازها فيما يأتي :

١ ـ إنه شيء يعمل كأساس وحافز أو سبب كل بحسب الأحوال .

٢ ـ تعبير يستخدم للتكيف أو البرهان أو التفسير .

٣ ـ ملكة التفكير منطقياً ، والوصول إلى النتائج أو القيام بالاستدلالات .

---

(1) Ibid, P. 84.

(٢) يأتي العقل بمعان عدة في اللغات الأجنبية على النحو الآتي :

١ – اللغة الإنجليزية : Reason - Mind - Intellect - Understanding .

٢ – اللغة الفرنسية : L'entendement - L'intellect - Le bon sense - La Raison - L'esprit .

٣ – اللغة الألمانية : Gemüt - Verstand - Vernunft - Geist .

٤ - صحة عقلية Sanity، والعكس إذا ما أصيب الإنسان بصدمة تفقده العقل.

٥ - ويعرف بمعني « أن يفكر تفكيراً منطقياً To stand to reason » أي يستند على العقل والمنطق .

٦ - وتعرف كلمة العقل كذلك بأنها طريقة الاستدلالات ، والتوصل إلى النتائج .

٧ - ولها معني اقناع شخص ما منطقياً ، أو التأثير عليه عقلياً ، والتحليل المنطقي . Logical Analyse.

٨ - وفي اللغة المستخدمة تأتي بمعني « بسبب كذا ...By reason of » ، وهي مساوية للعبارتين .. Due to the fact that - Because of.

٩ - كما تأتي بمعني « الجدل » Argument فيقال مثلاً : إن الجدل معه عديم النفع Reasoning with him was useless.

١٠ - وكلمة « العقل » Reason تستخدم على نحو آخر في علم النفس ، فتأتي مركبة بمعني العوامل المفسرة للسلوك والتي تدفع إليه Motive Reason.

١١ - أما كلمة « Reasoning » فتأتي بمعنى العملية العقلية المستخدمة في التوصل إلى نتائج الحقائق .

١٢ - وقد استخدمها كنط بمعني « ا[illegible] » ، وهو المعني المباشر في كتابيه :

أ – (نقد العقل الخالص) Critique of pure Reason.

ب – (نقد العقل العملي) Critique of practical Reason

١٣ – واستخدمها « أندريه لالاند » بنفس المعنى في كتابه « العقل والمعايير » La Raison et les normes.[1]

كما وردت عدة معان أخرى حول مفهوم العقل بالمعجم الفلسفي ، فكان مفهوم العقل بمعنى Reason (E.), Raison (F.) ، هو :

---

(1) William D. Halsey, editorial Director, "**Dictionary Macmillan**"; New York, 1973,P . 831

١ ـ بوجه عام : ما يميز به الحق من الباطل ، والصواب من الخطأ .

٢ ـ يطلق على أسمي صور العمليات الذهنية بصفة عامة ، وعلى البرهنة والاستدلال بصفة خاصة .

٣ ـ ويراد به كذلك المباديء اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعاً ، وهي مبدأ الهوية ، ومبدأ عدم التناقض ، ومبدأ العلية .

٤ ـ يطلق المفهوم باللغة الأجنبية على ما يساوي « السبب » ومنه ورد لدى ليبنتز بمعنى « الأسباب الكافية » Raisons suffisantes.

٥ ـ كما وردت مفهومات العقل والنهي والحلم بمعانيها اللغوية ، فالعقل يعقل الإنسان عن اقتراف الآثام وارتكاب الأخطاء ، والنهى ينهي الإنسان عن الإتيان بما لا يتناسب ، والحلم من الهدوء والصبر والرزانة والسكينة [١]. فضلاً عن أسمائه الأخرى مثل رشد ولب وجنان .

ويطلق الجمهور مفهوم العقل على ثلاثة أوجه :

الأول : يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته ، ويكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته .

الثاني : يراد به ما يكتسبه الإنسان من الأحكام الكلية ، فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح (النتائج) .

الثالث : يراد به صحة الفطرة الأولي في الإنسان وحده ، قوة تدرك صفات الأشياء من حسن أو قبح ، كمال أو نقصان [٢].

هذا ما يراه الجمهور في مفهوم العقل ، أما الفلاسفة فلهم رؤية أخرى نوجزها فيما يأتي :

---

(١) مجمع اللغة العربية ، « المعجم الفلسفي » ، مادة عقل ٦٣١ ، ص ١٢٠ .

(٢) د. جميل صليبا ، « المعجم الفلسفي » الجزء الثاني (من ط إلى ي) ، دار الكتاب اللبناني – بيروت – الطبعة الأولى – ١٩٧٣ ، ص ٨٤ .

١ - إن العقل « جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها (الكندي) رسالة في حدود الأشياء ورسومها » ، وهذا الجوهر « ليس مركباً من قوة قابلة الفساد (ابن سينا) ، الإشارات » ص (٧٨) ، وهو « مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله (تعريفات الجرجاني) » ، وهذا القول بجوهرية العقل موجود في أكثر كتب الفلاسفة ، فالفارابي يقول : إن القوة العاقلة « جوهر بسيط مقارن للمادة ، تبقى بعد موت البدن ، وهو جوهر أحدي ، وهو الإنسان على الحقيقة » (عيون السائل – ص ٦٤) » [١].

٢ - العقل هو قوة النفس ، حيث يمكن تصور المعاني ، وتأليف القضايا والأقيسة ، وهو قوة تجريدية ، تنتزع الصور من المادة ، كما تستطيع إدراك المعاني الكلية كالجوهو والعرض ، والعلة والمعلول وغيرها [٢].

وتأتي كلمة Intellect بمعني قوة العقل القابلة للمعرفة والفهم والعقل ، كما أنها تأتي بمعنى الذكاء Intelligence ، أي القدرة على التعلم من الخبرة التجريبية ، والقدرة على حل الإشكاليات العقلية ، وتعديل السلوك طبقاً لمتغيرات البيئة ، والذكاء هو ملكة الفهم والعقلانية ، كما أن مفهوم العقل Intellect يكون بمعنى القدرة العقلية في حالة التقدم ، أما مفهوم Intelligibility فهو حالة القدرة على الفهم وكيفيته ، والصفة منها « Intelligible » أي قدرة الإنسان على الاستيعاب والفهم ، ويستخدم في الفلسفة خاصة في مبحث نظرية المعرفة Epistemology بمعني المعرفة عن طريق العقل وحده كما في المذهب العقلي[٣] ، والذي سنأتي على بيانه في الفصل الثالث .

وقد يأتي مفهوم Intellect أو Understanding عند المدرسيين Scholastics بمعني ما يعين على التجريد واستخلاص المعاني الكلية ، كما أنه وسيلة المعرفة فيدرك الجزئي كما يدرك المعاني العامة الكلية [٤].

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٤ وما بعدها .

(3) Dictionary of Macmillam, P. 534.

(٤) مجمع اللغة العربية ، « المعجم الفلسفي » ، نفس المادة ص ١٢٠ .

ويستخدم مفهوم Understand بعدة معان ، فهو ملكة الفهم ، أو قدرة الشخص على الفهم والاستيعاب ، وهو المعنى الذي استخدمه كل من جون لوك، وديفيد هيوم ، ويأتي في اللغة الانجليزية بمعني « أن نتعلم « To learn، و « أن نقبل « To accept.

ومفهوم العقل ، يدخل كذلك في مفهوم « النفس « Soul [١] بمعني أنها مبدأ الحياة وأساسها في الإنسان ، وتتكون من ملكات الفكر والعواطف والنزوع ، وتقرر في ذات الوقت أن لها وجوداً مستقلاً ومختلفاً عن الجسد Body، كما أنها الجزء الروحي في الإنسان ، ويختلف بذلك عن الجزء الطبيعي فيه [٢].

وهناك العقل المؤلِّف والعقل المؤلَّف عند أندريه لالاند A. Lalande فيأتي فيأتي بمعني الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستنتج منها إدراك العلاقات والمباديء الكلية والضرورية ، وهي واحدة عند جميع الناس ، أما الثاني فهو مجموع المباديء والقواعد التي نعتمد عليها في استدلالاتنا ، وهي تتغير بتغير المكان والزمان والأفراد ، إلاَّ أنها تتجه مع ذلك إلى الوحدة Unity، فكأن العقل المؤلِّف هو العاقل ، والعقل المؤلَّف هو المعقول [٣].

هذا ، وقد استخدم الدكتور نظمي لوقا في ترجمته لكتاب لالاند « العقل والمعايير » ، اصطلاحين مختلفين ، وإن كانا يعنيان نفس المضمون ، وهما العقل المنشأ (المؤلَّف، والعقل المنشيء (المؤلِّف) ، ويقول لالاند عن العقل المنشأ أنه يصنع المطلق ويتسم بالروح النقدي ، كما أنه صالح لجميع الأزمنة والأمكنة [٤]. أما العقل المنشيء فهو يختص بالمعايير الخلقية ، ومباديء الأخلاق التي تتغير من وقت لآخر ، ومن فرد لآخر ، كما أنه يهتم أيضاً بمقاييس الفن وقواعده [٥].

---

(١) تستخدم Soul بمعنيين فلسفي وديني ، فهي في المعني الفلسفي « النفس » وفي المعني الديني « الروح ».

(2) Op. Cit., P. 953.

(٣) د. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ص ٨٤ وما بعدها .

(٤) أندريه لالاند « العقل والمعايير » ترجمة د. نظمي لوقا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة : ١٩٧٩ ، ص ص ١٢-١٣ .

(٥) المرجع السابق ، الفصل الرابع .

و « العقلي » هو نسبة إلى العقل كأن نقول المباديء العقلية ، والعلوم العقلية ، وقد قال هيجل : كل عقلي فهو موجود بالفعل ، وكل موجود بالفعل فهو عقلي ، والعقلي هو المنطقي Logical، والنظري Theoric ، أما الإنسان العاقل فهو المتميز عن الحيوان بالعقل والفكر الصحيح ، فضلاً عن أنه يعمل وفق العقل عملاً صالحاً خيراً . والعاقل من ملك نفسه عند الغضب وتقيد بالذوق والعرف العام [1].

وقال علماء الاجتماع Sociologist بالعقل الجمعي Collective Mind وهو موجود عند « إميل دوركيم » Emile Durkheim، والعقل الجمعي من الجماعة بمثابة الضمير من الفرد ، فهو يصدر أحكاماً مباشرة على القيم الأخلاقية ، فيرضي أو يسخط [2].

هذا ، فضلاً عن بعض التعريفات الأخرى التي سيأتي ذكرها بحسب مواضعها في متن هذا الكتاب ، وطبقاً لتطور فصوله .

٢ـ العقل والمخ

أثار كل من العقل والمخ تفكير بل وحيرة العلماء والفلاسفة منذ القدم ، فتساءل كل منهم عن ماهية العقل ، وماهية المخ ، وما طبيعتهما ؟ وكيف يعملان ؟ وما مجال عمل كل منهما ؟ وهل هما شيء واحد أم شيئين مختلفين ؟ وغيرها من التساؤلات التي شحذت التفكير ، فطفق كل فريق منهما – العلماء والفلاسفة – يعكف على دراساته وأبحاثه يحاول أن يقدم الشروح والتفسيرات .

ونحن ندرك باديء ذي بدء أن طبيعة الإنسان المزدوجة تختلف عن سائر المخلوقات التي تعيش معه على الأرض ، خاصة أسرة الرئيسات Primates، التي تضم كل من الليمورات Lemurs، والنسانيس Monkeys، وأنواع القردة

---

(١) د. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ، نفس الموضع .

(٢) مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ، ، الفقرة ٦٣٣ ، ص ١٢١ .

العليا Apes والإنسان على قمة هذه المجموعة ، ويعود الاختلاف إلى أسباب عدة لا نجدها في الحيوانات الأخري ، ومن أهم هذه الاختلافات كبر حجم قشرة المخ التي مكنت من إيجاد تحولات تركيبية ووظائفية ساعدت على تكيف الإنسان ، وانتصاب قامته ، وتحرر طرفيه الأماميين، وتقاطع مجالي البصر ، ثم استخدام الرموز « التي يعمل عن طريقها العقل البشري مستمدة من العالم الخارجي ، ولكنها تكتسب في النهاية حياة ذاتية مستقلة إلى حد كبير عن أصلها الفعلي » [1].

هذا ، بالإضافة إلى تراكم منجزات الإنسان الثقافية ، ونمو قدراته الجمالية فيما ظهر من فن الكهوف Caves، وقدراته على الاستجابة للبيئة ، ومقدرته على توصيل سجله الثقافي المتراكم - التراث - من جيل إلى آخر عن طريق اللغة والتعلم ، كما أن الإنسان يمتاز بوجود تراث أخلاقي ، وعادات وتقاليد . فضلاً عن اتصافه بأنه صانع للأدوات ، يتمسك بالدين لإيمانه بالبعث وظهور الفنون والآداب والحياة الأسرية والاجتماعية عن طريق عمليات رد الفعل أو التغذية المرتدة Feedback .

و « مجمل القول إن في وسعنا افتراض أن تطور اليد ، وزيادة حجم المخ وتعقيده ، وتنوع استخدام الأدوات ، وظهور اللغة وانتشار الثقافة في مراحلها الأولى ، كلها حدثت في نفس الوقت وأثرت بعضها في بعض » [2]، كما يعتقد جوليان هكسلي أن هناك عمليات تطورية هائلة أدت إلى ظهور الحياة والعقل .

والمخ هو الجزء الأساسي والرئيس والمركزي للجهاز العصبي ، وهو الأجزاء العلوية من المخ التي تتصل بالحياة العقلية والنفسية للحيوان والإنسان معاً ، ومكان المخ الجمجمة في قمة العمود الفقري Spinal Cord، ويتكون من مجموعة متداخلة ومعقدة من الأعصاب والخلايا ، كما أنه ينقسم إلى عدة أجزاء ، وكل جزء يقوم بوظيفة مختلفة ، ولكنها مكملة للوظائف الأخري ، كما أن المخ يتحكم

---

(١) د. زكريا فهمي ، « طبيعة الإنسان » ، مجلة عالم الفكر ، يناير - فبراير - مارس ١٩٧٥ - المجلد الخامس ، العدد الرابع - وزارة الإعلام بالكويت ، ص ١٤٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٦

في الأفعال الإرادية Voluntary deeds ، والأفعال غير الإرادية involuntary deeds ويقوم بالتنسيق بينها في ذات الوقت ، كما أنه يستقبل الدوافع الحسية ، والاستجابات الأولية [1]، لديه القدره المذهلة على إحداث تكامل بين عدد هائل من عناصر التجربة المنفصلة ، وينمو في وقت أسرع من أعضاء الجسم الأخري، وله علاقة بمشكلات التعلم والسلوك عن طريق ما يعرف بالتواصل Connectivity [2].

ونجد أثراً للصراع بين المثاليين Idealistsوالماديين Materialists على مر العصور حول طبيعة العقل والشعور ، إلا أن تقدم الدراسات البيولوجية حول تشريح المخ ونشاط الجهاز العصبي المركزي ، مهدت الطريق لحل هذه المشكلة، وأدت دراسات كل من « سكينوف « Sechenov، و « بافلوف « Pavlov دوراً مهماً في تطور مثل هذه الدراسات [3].

ومما هو جدير بالذكر أن الفرق في وزن الدماغ لدى الإنسان وأشباه الإنسان يعتبر هائلاً حيث أن وزن الدماغ في ذكور الإنسان يساوي ١٣٠٠ جرام، بينما يساوي ١٢٠٠ جرام لدى إناثه ، في حين أن الوزن الأمثل للإنسان بصفة عامة هو بين ١٣٠٠ – ١٤٠٠ جرام ، وسعة الجمجمة ١٤٠ سم ، أما في أشباه الإنسان فهي ٤٦٣ جرام لدى ذكور الغوريلا ، و ٤٥٠ جرام لدى إناثها ، ويؤلف الدماغ عشرين جزءاً من ألف من مجموع كتلة جسم الإنسان ، في حين أن مساحة تلافيف الدماغ هي ٢٢٢٦٠٠ ملم² [4].

ويزعم روبرت دوتي Robert W. Doty أن « الإنسان الغربي أدرك العلاقة بين المخ والعقل منذ حوالي ٢٥٠٠ سنة ، ولكنه لم يبدأ في تأسيس فلسفته ، ومن

---

(1) " Macmillan Dictionary ", P. 117 .

(٢) د. زكريا فهمي ، « طبيعة الإنسان » ، ص ١٦٤ .

(3) " A dictionary of Philosopy ", Edited by: M. Rosenthal and P. Yudin-Moscow-1967-PP. 58-58.

(٤) جان روستان ، « الإنسان » ترجمة د. محمد عبد الرحمن مرحبا ، المكتبة الفلسفية ، منشورات عويدات – بيروت الطبعة الأولي ، سبتمبر ١٩٦٥ م ، ص ص ٢١ – ٢٢ .

ثم ثقافته وسلوكه إلاّ حديثاً ، كما أن العلم الواحد قد بدأ فهم الأسرار المعقدة للمخ.. ولكن ما زال هناك سؤال عميق هو : هل المخ جزييء آلي ، أم أن هناك صفة متعالية إضافية به لنفهم ؟ وهل مخ الإنسان عبارة عن كمبيوتر (حاسوب) رائع دقيق ، أم أن المخ في علاقته مع العقل كالعلاقة المتبادلة بين الطبيعي والميتافيزيقي ؟ (١) .

ولا شك أن الباحث يقف حائراً أمام قدرة المخ الهائلة على ترجمة تيار كهربائي إلى أشياء يحسها الإنسان مثل تغير حالته المزاجية ، على الرغم من أن هناك عمليات عامة كثيرة ، ووظائف يختص بها المخ أصبحت معروفة وواضحة تماماً .

أما عن كيفية عمل الجهاز العصبي الكلي فإن المخ يستقبل المعلومات من حواسه الداخلية والخارجية ، ثم يقوم بتحليلها ، وبعد ذلك يأمر العضلات و / أو الغدد بالاستجابة ، ومعظم عمليات التحليل تسير في خطوط سابقة التصميم مع تعديل طفيف يحدث نتيجة الخبرة السابقة أو لما تحتفظ به الذاكرة (٢) .

ويتكون المخ من مراكز الإحساس Sensory Systems التي نطل من خلالها على العالم ، ويتم ذلك عن طريق ملايين الخيوط العصبية وكذلك قشرة المخ ، ومركزها هو « الثلاموس » Thalamus، كما أنه على الرغم من وجود تغليف كثيف للتفريعات والمحاور العصبية فإن كل عصب يؤدي دوراً منفرداً ، ولا يقل في أهميته عن العصب الآخر ، وعادة فإنها تستجيب فقط للرسائل الكيمائية التي تستقبلها .

ويحتوي المخ على جهاز حركي يتصل بالعمود الفقري ، ويعتبر مركز الحركة هو مركز دائرة التحكم Motor Cortex Centre حيث يقوم بتوحيد مليون

---

(1) Doty, Robert W., "The Brain", Britannica Yearbook of science and the Future-An annual publication from the editors of Encyclopedia Britannica, The University of Chicago, , 1970, P.35.

(2) Ibid, P.35.

من عدة ملايين من الخلايا التي تبعث برسائلها إلى المحاور العصبية [١] .

ويعمل الجهاز العضوي Limbic system على تنظيم الجسم كله ، بالإضافة إلى دفعه لحياتنا العاطفية بسبب ممارسته التي يمارسها على الغدة النخامية والإفرازات التي تعمل مع الغدد الصماء ، كما أنه يقوم بتنظيم السكر والأملاح في الدم ، وتكوين البول، والنمو ، والدورات الجنسية، ومقاومة التلوث Pollution Resistence .

ويفترض دوتي Doty أن أبحاث الذاكرة Memory لم يكتب لها النجاح الكامل ، ويرجع هذا الإخفاق إلى سبب كيمائي ، ويضع بناء على ما توصل إليه من نتائج الحقائق الآتية :

١ - إن العالم Scientist – دون أن يعلم شيئاً عن ماهية الحوادث الكيمائية للذاكرة– سيكون بمقدوره عزل حالة الذاكرة لحيوان ما ذات يوم .

٢ - إن الأساس الكيمائى للذاكرة ليس حاداً ، كما أنه لا يعمل عن طريق الاستخراج الكيمائي .

٣ - إن العامل الكيمائى بسيط للغاية ، ويمكنه أن يمر مع الدم الواصل للمخ .

٤ - إن المادة الكيمائية المكونة للذاكرة ستتداخل مع الأعصاب للتحكم في السلوك .

٥ – وأخيراً ، فإن التعقيدات الواسعة للنتيجة النهائية لم تقرر بعد [٢] .

واستكمالاً لبحث كيمياء المخ ، تساءل العالم الاسترالي الدكتور ، جون كيد ، : هل يمكن اعتبار الأمراض النفسية والعقلية ناتجة عن وجود خلل كيميائي في مخ الإنسان ؟ وأجري ، كيد ، تجربة معملية لإثبات هذا الفرض Hypothesis بأن أخذ جزءاً من بول Urine أحد المصابين بمرض عقلي خطير ، ونقله إلى جسم أحد الحيوانات الخاصة بالتجارب ، وكانت النتيجة أن أصيب هذا الحيوان

---

(1) Ibid,P.41.

(2) Ibid,P.41.

بالجنون حيث ظل في حالة هياج عدة ساعات ثم مات بعدها ، لذلك حاول «دكتور كيد » أن يبحث عن عقار يعيد التوازن الكيمائي للمخ [١].

ولقد أثبتت الدراسات الأمريكية أن العيوب الخلقية في المخ يمكن أن تؤدي إلى العنف والكراهية ، « وقد صرح الدكتور « مونتي سكوت » - وهو باحث أمريكي قام بدراسة على نزلاء سجن ولاية نبراسكا الأمريكية وأعلن نتائجها في الاجتماع السنوي لرابطة علم النفس الأمريكية - بأنه يمكن عن طريق بطارية اختبارات التعرف مقدماً على عيوب المخ ، والتخمين بما يمكن أن يرتكبه مجرم جديد من أعمال العنف » [٢].

ومن دواعي فخر علماء اليوم أنهم استطاعوا زرع أجزاء سليمة في المخ بدلاً من التالفة ، خاصة بعد أن نجحوا في زراعة القلب الصناعي والكلي الصناعية ، ويعتبر الدكتور مجدي يعقوب والدكتور « جيفري رايسمان » بالمعهد القومي للبحوث الطبية في بريطانيا من أبرز الأطباء الذين نجحوا في هذا المجال ، ويعتقد الدكتور رايسمان أن الأنسجة العصبية التي تؤخذ من هذه المراكز العصبية يمكن أن تستنبت في مستنبت من الخلايا ، وعندما تنمو ويزداد حجمها تستعمل في عمليات الرتق اللازم لإصلاح أي تلف في الحبل الشوكي أو في مخ نفس الشخص المصاب [٣].

إذاً يقوم المخ بأجهزته المتعددة بوظائف ترابطية، إلاّ أنه يختلف عن العقل، فما العقل ؟ وما طبيعية ؟ وما وظائفه ؟ وهل العقل قوة تهدف فقط إلى التفكير النظري المحض ، وإدراك العلاقات ؟ وهل إطارات العقل هي إطارات مطلقة نولد بها على ما يقول المثاليون ؟ وهل التوحيد والربط من عمل العقل أو المخ ؟

ويختلف العقل عن المخ اختلافاً بيّناً في جوانب أخرى ، فالمخ مكانه الطبيعي دماغ الإنسان ، ويقوم بعمليات وظائفية متكاملة Integrated

---

(١) د. مجدي فهمي ، « كيمياء العقل والجنون ، جريدة الأخبار ، العدد ٩٦٤٤، ١٩٨٣/٥/١٠ ، الموافق ٢٧ رجب ١٤٠٣هـ ، القاهرة ، ص ١٦ .

(٢) نشر هذا الخبر بجريدة « الأهرام » القاهرية الصادرة بتاريخ ١٩٨٢/٨/٢٥ م. ص ٤ .

(٢) نشر هذا الخبر بجريدة « الرأي » الأردنية الصادرة بعمّان / الأردن يوم الجمعة الموافق ١٩٨٢/١٢/٢٧م، الصفحة السابعة .

Functional ، ولا يختص جزء دون آخر بعمليات الفكر ؛ لأن هذه العمليات من وظيفة العقل ، والعقل متصل بالنفس والنفس روحية ليست متعينة في المكان ، بينما المخ يقتصر دوره على القيام بعمليات رد فعل منعكسة لما يصدره من إشارات وتنبيهات وتعليمات مادية ملموسة، أو على الأقل لها آثار مادية ملموسة، مثل الجوع والعطش والجنس والنوم والنزوع رغباً أو رهباً ، ولقد أكد أفلاطون هذه الحقيقة عندما قال في محاورة « تيماوس » إن « الموجود الوحيد الكفء للحصول على العقل هو النفس » و « لا شيء يفعل إلاّ إذا قصد إلى غاية ، والغاية لا تتمثل إلاّ في العقل » [1] .

فالمخ مادي ملموس .

والعقل معنوي مطموس .

ولا يصدر الفعل إلّا عن طريق النفس أي عن طريق العقل .

ويمكن إيجاز الفروق الأساسية بين العقل والمخ فيما يأتي :

العقل : شيء معنوي روحي مطموس ، لا مكاني ، يقوم بالعمليات الفكرية والعقلية من استدلال واستنباط وأقيسة متنوعة على أساس قوانين المنطق ، وينفرد الإنسان بالعقل دون بقية المخلوقات على الأرض ، كما أن العقل ميتافيزيقي ، يمكن التحكم فيه ، غير قابل للانقسام .

المخ : أما المخ فهو مادي جسمي ملموس ، مميز في المكان ، يقوم بعمليات ردود فعل شرطية منعكسة استناداً على مراكز عصبية ، يشترك في المخ الإنسان والحيوان على السواء ، حتى وحيدة الخلية ، والمخ فيزيقي ، لا يمكن التحكم فيه لأنه يعمل بطريقة آلية ، وهو يقبل القسمة فهو منقسم .

٣ - العقل والغريزة

ورد في قاموس ماكميلان أن «الغريزة» Instinct تأتي بمعنى «غير المتعلم» ، أو التصرف بطريقة ثابتة ، آلية ، مثل تصرف النحل لبناء مسكنه السداسي

---

(١) يوسف كرم ، « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ص ١٣ ، ٨٠ .

الشكل ، أو تخزين الطعام ، وكذلك عمل النمل ، وسائر الحيوانات ، كما أن نزوع الإنسان نحو إشباع حاجاته من الطعام والشراب والجنس والنوم وغيرها تعتبر دوافع آلية ، تنبع من الغريزة [١].

كما تعتبر « الغريزة » صورة من صور النشاط النفسي ، وطراز من السلوك يعتمد على الفطرة والوراثة البيولوچية ، ويقابل الوعي ، ويقابل « برجسون» بين الذكاء والغريزة ويتخذها أساساً للحدس ، (أما) عند « فرويد » فتقع الغريزة بين الظواهر البيولوجية والظواهر السيكلوچية (النفسية) ، وهو يرد الظواهر النفسية كلها إلى غريزتي الموت والحياة [٢].

ونحن عندما ننعم النظر في تصنيف المملكات أو الممالك نجد أن هناك المملكة النباتية ، ولا يوجد بها أجهزة عصبية ، بينما تتمتع المملكة الحيوانية بمجموعات من الأجهزة العصبية التي تتحكم في الجسم ، وتوجه نشاطه وطاقاته نحو العمل الهادف ، وتحيا هذه المجموعات العصبية بالغذاء الذي يمدها بالطاقة ، كي تحافظ على حيويتها ، ويعمل على صيانتها وتدعيم قوتها للقيام بواجباتها في الحياة ، ويختلف العقل عن الغريزة كما يختلف عن النبات في طبيعته ، « إن الخطأ الرئيس ، أي الخطأ الذي انتقل منذ أرسطو ، والذي أفسد معظم فلسفات الطبيعة ، هو النظر إلى الحياة النباتية والحياة الغريزية والحياة العقلية على أنها ثلاث درجات متتابعة لجيل واحد ينمو ، في حين أنها ثلاث اتجاهات متباعدة لنشاط انقسم في أثناء نموه . فالفارق بينها ليس فارقاً في الشدة ولا فارقاً في الدرجة على وجه أعم ، وإنما هو فارق في الطبيعة » [٣].

ويري « برجسون » أن العقل والغريزة متداخلان ، فلا وجود لعقل إلاّ وبه آثار من غريزة . كما لا توجد غريزة خالصة ، بل إن بها شيئاً من العقل ، ويري أن هذا التداخل هو الذي أدي ببعض المفكرين والفلاسفة إلى الخلط ،

---

(1) Macmillan Dictionary, P. 533.

(٢) مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي » ، الفقرة ٦٨١ ، ص ١٣٢ .

(٣) برجسون ، « التطور الخلّاق ص ١٥٩ .

واعتبار أن العقل والغريزة من نفس النوع ، والفارق بينهما يكون في الدرجة والاكتمال ، وعلى ذلك يقرر « برجسون « أن العقل والغريزة « ميلان وليسا شيئين تامي التكوين « [١].

ويرتبط العقل كذلك بالصناعة ، فالانسان العاقل يتصف بالعقل لأنه صانع Faber ؛ لأن الصناعة تتطلب نوعاً من الفكر والاستنباط ، والتعرف على الأدوات وأخيراً الاختراع الذي يؤدي بالتالي إلى التقدم ، بينما « الغريزة الكاملة هي قدرة على استخدام الأدوات العضوية ، بل وعلى استخدامها « [٢]، وإذا ما أراد العقل أن يرتفع فوق الغريزة ، والتفوق عليها ، فعليه بالعمل الشاق ، والمجهود المضني ، فنقطة بداية نمو الإنسان إنما تنبع من طبيعته الحيوانية ، وإذا ارتفع بها وصل إلى الإنسانيّة كما يقول باكونين [٣].

وعلى الرغم من اتفاق برجسون مع ديكارت على وجود الأفكار الفطرية ، إلا أنه اختلف معه في اعتبار هذه الأفكار لاشعورية ، فهي أقرب إلى الغريزة منها إلى العقل ، وبناءً على ذلك يلجأ برجسون إلى التفرقة بين العقل والغريزة بقوله : « إن العقل من حيث ما ينطوي عليه من عنصر فطري هو معرفة صورة ما ، أما الغريزة فتتضمن معرفة مادة ما « [٤]، وفي النهاية يرتبط العقل بالغريزة كارتباط وجهي العملة بقطعة المعدن المستديرة ، كما أن هناك تفرقة أخرى بين العقل والغريزة ، يذكره « أندريه لالاند « في كتابه « العقل والمعايير « La raison et les normes ، فيقول إن العقل له الحق في حرية مطلقة ، أما الغريزة فلا [٥].

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٦٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٤ .

(٣) أندرية لالاند ، « العقل والمعايير « ص ٦٦ .

(٤) برجسون ، « التطور الخلاّق ، ص ١٧٤ .

(٥) لالاند ، « العقل والمعايير « ، ص ٦٧ . وسيتم معالجة هذه الفكرة بالتفصيل في الفصل الثالث .

ولا مندوحة من القول إن العقل يعالج الأشياء بطريقة منظمة ، بينما الغريزة تسلك سلوكاً عضوياً يتجه إلى الخارج على هيئة عمل مثلما نرى في مجتمع الدجاج وكسر البيض عند الفقس ، وعمل النحل والنمل وأسراب السمان والنورس المهاجرة ، وكذلك الأسماك التي تهاجر من ماء إلى ماء ومن وسط طبيعي إلى وسط آخر .

وتنقسم الغرائز إلى غرائز أولية وغرائز ثانوية ، وفي كليهما نجد أنهما يختلفان عن العقل ويتباعدان عنه ، فنسبتها (أي الغرائز) إلى العقل هي نسبة الرؤية إلى اللمس ، (1).

أ - الغريزة والتطور

ذكر تشارلز دارون Charles Darwin (١٨٠٩ - ١٨٨٢) في كتابه ، أصل الأنواع The Origin of species (١٨٥٩) أن الغريزة هي عبارة عن مجموعة من الفروق العرضية التي يحتفظ بها الاختيار الطبيعي Natural selection عند القيام بعمليته ، بينما يرى البعض الآخر أن الغريزة هي العقل في حالة تدهور ، كما أن له صلة بالعادة التي قد تطور هي الأخرى إلى غريزة ، إلاّ أننا قد نستطيع في بعض الأحيان تفسير الغريزة تفسيراً دقيقاً ، وذلك لغياب بعض الحقائق المهمة والضرورية أيضاً ، فنحن لا نستطيع أن نذكر مثلاً أسباب هجرة طائر مثل الوقواق Cuckoo ، أو سبب وضعه البيض في أعشاش غيره من الطيور.

وجعل دارون التطور ينتج عن عمليات ما ، حاولت بها الكائنات أن تتلاءم مع البيئات المختلفة التي أحاطت بها ، فالأحياء جميعاً ذات أصل واحد قديم انتابه التغير كنتيجة لمقتضيات تغير البيئة الجغرافية ، وقد انتقل هذا التغير عن طريق الوراثة من السلف إلى الخلف فحدث تغير بالوراثة خلال أجيال عديدة ، (2).

---

(١) برجسون ، ، التطور الخلاّق ، ، ص ١٩٥ .

(٢) يسري عبد الرازق الجوهري ، السلالات البشرية ، ، دار الطلبة العرب ، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٦٩ ، ص ٢٤ .

وبناء على ما تقدم فإن الغرائز تتطور ، وهذا التطور هو الذي يفسر سر تعقيدها التاريخي والمستمر معاً .

ولقد اعترض برجسون على مقولة دارون بأن « الغرائز تتطور طبقاً لقانون المصادفة » ؛ لأن التطور يتطلب التعديل والتوافق برغم اتفاق برجسون مع دارون على ضرورة التعديل المرضى الوراثي ، وكذلك يتفق معه على نظرية الاختيار الطبيعي التي تقوم بحذف التعديلات الخاطئة أو المعدة غير الصالحة للبقاء Unfitted survive ، ولكن برجسون ينفي إمكان تدخل العقل في عملية الانتقال الوراثي ، والغرائز موضع للإحساس وليست للتفكير .

وإذاً فالعقل والغريزة متضادان ، العقل يتجه نحو المادة غير الحية ، والغريزة تتجه نحو المادة الحية ، العقل يتجه نحو التفكير ، والغريزة تتجه نحو الحياة ، وبرغم هذا التضاد الظاهر إلاّ أنهما متداخلان ، يكمل بعضهما البعض الآخر ، وإذا كان العقل يستطيع اكتشاف سر العمليات الطبيعية ، فإن الغريزة قادرة على النفاذ داخل الحياة ، وعلى الرغم من ذلك « فالعقل يظل النواة المضيئة التي لا تكون الغريزة حولها إلاّ سديماً مبهماً ، حتى ولو اتسعت تلك الغريزة وظهرت نقية في شكل حدس [1] » ، كذلك فإنه « لولا العقل لظل الحدس على هيئة غريزة لا تريم عن الموضوع الذي يشغلها من الوجهة العملية ، ولبرز إلى الخارج بسبب هذا الموضوع على هيئة حركات انتقالية [2] .

ب - الغريزة والعادة

ونستكمل عرض الصلة بين العقل والغريزة، فنعرض لصلة الغريزة بالعادة، وهل هما مختلفين أم متشابهين ؟

رأينا أن الغريزة طبيعة في الإنسان ولد بها منذ البداية ، بينما العادة صفة مكتسبة ، يمكن أن تتغير وأن تتبدل ، إلاّ أنهما يتفقان في نقطة واحدة هي أنهما

---

(١) برجسون ، « التطور الخلاّق ، ص ٢٠٥ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٢٠٦ .

يأتيان من الفرد دون انتباه ، إلاّ أن بعضها يأتيها الفرد عن وعي وتبصر ، كما أن هناك عادات عضوية وعادات غير عضوية ، ويمثل الأولي حركة اليد لتدخين سيجارة ، أو الصحو من النوم في موعد ما ثابت لفترات طويلة ، أو حركة العين ، وهي حركة لا إرادية ، اللهمّ إذا كانت ناتجة عن ضعف في أعصابها ، « والعادات ، إن كسبتها الطبائع العضوية مرة ، فهي لا محالة ثابتة فيها مدي الحياة » (١) .

أما العادات غير العضوية فهي مثل عادة التفكير بطريقة ما ، كأن تكون كلية أم جزئية ، علمية أم خرافية ، راقية أم شعبية ، مثالية أم واقعية ، وكذلك عادة الحكم على الأشياء ، أو تكرار مقطوعة غنائية معروفة .

واستخلص دارون ، خاصة من نتائج دراسات « بيير هوبز » على يرقات الفراش Caterpillar ، أنه من الصعب التفرقة بين الغريزة والعادة فالغرائز ثابتة يكتسبها الفرد بتأثير العادة خلال جيل واحد ، ثم تنتقل إلى أجيال أخرى ، ومثال ذلك غريزة النحل في بناء خلاياه و وغرائز النمل في توفير غذائه ، ويتم التحول عن طريق مبدأ « التحول الذاتي للغرائز Spontaneous variations of instincts وهي « تحولات تنشأ بحكم تلك السنة الخصبة التي تحدث التباينات الضئيلة في التراكيب الجسمانية (٢) .

ويعترض برتراند رسل Bertrand Russell (١٨٧٢ - ١٩٧٠) على تعريف « لويد مورجان Loyd Morgan الذي ساقه عن « السلوك الغريزي Instinctive Behariour ، والذي جاء فيه أن « السلوك الغريزي هو السلوك المستقل عن التجربة السابقة ، ويهدف إلى صالح الفرد ، وحفظ النوع ، ويتشابه أداؤه مع كل أعضاء النوع ، كما أنه يتعرض للتعديل بناء على ما تشير به التجربة » (٣) .

---

(١) تشارلز دارون ، « أصل الأنواع » ، ترجمة إسماعيل مظهر ، مكتبة النهضة ، بيروت / بغداد ، ١٩٧١ م ، ص ٤٥٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٥٦ .

(3) Russell, B., " The Analysis of Mind", George Allen & Unwin Ltd., New York, Humanities Press Inc., London-Ninth impression, 1968, P 49, from Loyd Morgan, Instinct and Experience, London, 1912, P.5.

أما مصدر اعتراض رسل على التعريف السابق لمورجان فهو محدودية التعريف الذي يركز على الغموض البيولوجي، ولا يتناسب مع الحاجات السيكولوجية، خاصة وأنه يركز على مجموعات من الحيوانات، مما يؤدي إلى استحالة الحكم على السلوك الفردي Individual Behaviour، كما أن صفة «حفظ النوع» تعتبر صفة عامة وليست صفة كلية A Universal Characteristic، ومن هنا كان اهتمام رسل بالتعريف الخاص بالحركة الغريزية المستقلة عن التجربة السابقة، فالحركة الغريزية هي حركة حيوية A Vital Movement يقوم بها الحيوان لأول مرة إلا أنه يجد نفسه في موقف غريب A Novel Situation، هذا، فضلاً على أن غرائز الحيوان تختلف باختلاف مراحل نموه، وبهذا يتغير سلوكه في كل مرحلة تبعاً لهذا الموقف، بصرف النظر عن التعلم[1]، ومن ناحية أخري فإن الحركة التي يتعلمها الحيوان، تشتمل على عادة Habit، إذا ما كانت ترجع إلى الخبرة السابقة أو موقف مشابه، وتختفي إذا لم يكن لدى الحيوان خبرة سابقة[2].

ويضيف رسل قائلاً : إن الغريزة هي عادة لم تنضج بعد، إلا أنه توجد هوة كبيرة بين الغريزة والعادة لا يمكن إنكارها، وهناك أكثر من مثال على ذلك، فكل حيوان حديث الولادة يمكنه تناول طعامه بالغريزة، أي قبل أن تواتيه فرصة التعلم، ولكن الإنسان لايستطيع أن يقود دراجة بالغريزة، فلا بد له من تعلم القيادة، حتي تصبح حركاته الضرورية بعد ذلك حركات آلية أو غريزية. والفرق بين الغريزة والعادة هو في درجة التعلم، و «يصبح ممكناً عندما تمدنا الغريزة بالقوة الدافعة»[3].

أما الحركات العشوائية Random Movemens فلن تؤدي بنا إلى الخبرة اللازمة للإتيان بالحركة الصحيحة، وقد أخطأ «هوبهاوس» Hobhouse في كتابه

---

(1) Russell, "Analysis of Mind", pp. 49 - 50.
(2) Ibid., p. 50.
(3) Ibid., pp. 51, 54.

«تطور العقل» Mind in Envolution عندما ربط بين الحركات العشوائية وصلتها بالخبرة؛ لأن الحركات العشوائية لا تؤدي إلى تعلم أو خبرة، بينما الخبرة تمدنا بتراكم تعليمي بمرور الوقت.

ولقد توصل رسل إلى عدة تصورات عامة ومهمة عن الغريزة نوجزها فيما يأتي:

١ – لا تتطلب الغريزة معرفة مسبقة فيما يختص بالغاية البيولوجية التي تؤديها.

٢ – أن الغريزة تهدف إلى تحقيق غاية ما في الظروف العادية.

٣ – أن العمليات الفطرية التي تقوم بها الغريزة تصبح تأديتها أفضل بعد تحقيقها لقدر ما من الخبرة.

٤ – أن الغريزة تمدنا بالخطوات التجريبية الضرورية من أجل تطوير عملية التعلم ذاتها.

٥ – يمكن تعديل الغرائز في مراحلها المبدئية الأولى بسهولة [1].

ومجمل القول إن العقل يختلف عن الغريزة، والغريزة تختلف عن العادة، وذلك لاختلاف الأساليب والمناهج التي ينتهجها كل منهما في الحياة، وفي حياة الإنسان الفرد بالذات، فالغريزة لا تستطيع القيام بعمليات الاستقراء والاستنباط والأقيسة والاستنتاج التي يستطيعها العقل، كذلك لا يشعرنا العقل بإحساسات الجوع والعطش والجنس والحاجة إلى النوم، ولكنه ينظم هذه الإحساسات الغريزية، ويرتب الوسائل والمسارات الإيجابية لإشباعها، أما العادة فهي سلوك مكتسب، ويمكننا تعديله أو تحويره أو استبداله بحسب الحاجة، حتى وإن احتاج منا إلى مغالبة النفس، وبذل الجهود من أجل ذلك، أما عن قول دارون بأن «الغرائز ثابتة، اكتسبها الفرد بتأثير العادة خلال جيل واحد» فلم يحالف دارون التوفيق في استخدام لفظ العادة المكتسبة للغرائز الثابتة؛ لأن الغرائز لا تكتسب،

(1) Ibid., pp. 56 - 57.

بل هي فينا منذ ا لبدء، وإنما يكتسب الإنسان العادة، وذلك بطول التدريب، وتأثير الغريزة في بعض الأحيان وليس العكس.

٤ - العقل والمادة

احتلت مشكلة «الثنائية»[1] Dualism في الفكر الفلسفي مكاناً مهماً، منذ البدايات الفلسفية الأولي، مثل ثنائية الروح والجسد، الخير والشر، المثالية والواقعية، وغيرها من «الثنائيات»، كذلك احتلت مشكلة العلاقة بين العقل والمادة Mind and Matter مكاناً بارزاً، وثارت التساؤلات حول طبيعة كل منهما، وعلاقة كل منهما بالآخر.

ويعتبر جون تولاند (١٦٧٠ - ١٧٢١م) من الماديين الذين أعطوا المادة أهمية كبيرة، فذكر في كتابه «وحدة الوجود» (١٧١٠) أن المادة تتصف بالفاعلية والحيوية، وأنها قابلة للحركة، وليست ساكنة كما ظن ديكارت، وذهب تولاند إلى أبعد من ذلك وقال: إن الفكر وظيفة من وظائف المادة عندما يتوفر لها التركيب المطلوب مثل تركيب المخ، وجعل الفكر وظيفة من وظائف المخ، وليست من وظائف العقل[2]، وعارضه ديفيد هارتلي (١٧٠٤ - ١٧٥٧م) في كتابه «ملاحظات على الإنسان» (١٧٤٩م) فقال: إن الفرق بين المادة والفكر هو فرق في الدرجة لا في النوع أو الطبيعة، وخشي أن يقول إنهما من طبيعتين مختلفتين حتي لا يستحيل التفاعل بينهما، بينما أن الإحساس لدى هارتلي هو اهتزاز أثيري من العضو إلى المركز المخي في الدماغ، وعند تكرار الاهتزاز والأثر المترتب عليه ينشأ ما يسميه هارتلي «المعني» Meaning، والمعنى هو مجموع حياة الإنسان الفكرية الذي يحكمه قانون التكرار والتعاقب Frequency والتقارن[3].

---

(١) أنكساجوراس هو أول من أوجد الثنائية بين العقل والمادة، فالعقل يوجد نفسه، ويتدخل في عمليات إيجاد الحركة والتنظيم أيضاً.

(٢) أ. ولف، «فلسفة المحدثين والمعاصرين»، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة: ١٩٣٦، ص ٤٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٣.

ولقد خلط هارتلي بين الفكر والمادة، كما فعل تولاند، وقال : إن المادة والفكر ليسا من طبيعة واحدة، وإن الفرق بينهما ليس في الدرجة فقط، ولكنه فرق في الدرجة والنوع معاً، فالشبيه يدرك الشبيه، وكيف للمادة وهي من طبيعة مختلفة للفكر أن تتشابه معه؟ إن أقوال تولاند وهارتلي تتسق وأقوال الماديين Materialists الذين يعتقدون أن العقل ما هو إلا خاصية من خواص البروتو بلازم، بعكس ما يراه المثاليون Idealists الذين أقروا بأن العقل واقع، وأن المادة حلم شرير.

ويتفق كذلك «جوليان هكسلي» Julian Huxley مع الماديين حيث يقول «إنه من المؤمنين بوحدة الوجود فهناك ملايين من الأنواع المختلفة من الحيوانات والنباتات، وكل نوع يختلف عن الآخر من الناحية الكيميائية، كذلك يحتوي كل نوع على عدد يصل إلى آلاف أو ملايين من الأفراد الذين يختلفون من الناحية الكيميائية... هذه الملايين اعتقد أنها تتجه إلى الوحدة Unity والاستمرار Continuity»[1]. فجوليان هكسلي يؤمن باستمرارية كل أنواع المادة سواء الحية منها Living أو غير الحية Non-Living، كذلك يؤمن باستمرارية العقل ذاته، وذهب هكسلي إلى أبعد من ذلك، إلى الاعتقاد بوحدة العقل والمادة في مادة واحدة قوية لها وجهين، وجه عقلي ووجه مادي، وهو نفس اتجاه «سبينوزا» Spinoza الذي يري أن العقل والمادة يوجدان في عملية واحدة، لها وجهين، الوجه الأول داخلي ويمثله الفكر، والوجه الثاني خارجي يتمثل في الحركة Motion، فلا يوجد كيانان مستقلان بل هما كياناً واحداً يبدو في داخلنا عقلاً، وفي الخارج مادة، وهما في الواقع يختلط كل منهما بالآخر في وحدة واحدة، وعلى الرغم من ذلك فالجسم وهو مادي لا يقرر للعقل الفكر، كذلك لا يقرر العقل للجسم، الحركة أو السكون، ويرجع السبب في ذلك إلى أن «قرار العقل الرغبة وتحديد الأشياء واحد بالنسبة للجسم والعقل»[2].

(1) Julian Huxley, "Religion without Revelation", Thinkers' library, Watts & Co. London, 1941, p. 26.

(2) Durant, Will: "Outlines of Philosophy" (Plato to Russell) Ernest Benn Limited, First Edition, London 1962, p. 163, From: Spinoza. "Ethics", III, p. 2.

ويضيف «ول ديورانت» قوله بأن العقل إذا أخذ بهذا المعني الواسع، وباتصاله بالنظام العصبي في الجسم، فإن كل تغير يعتري «الجسم» سيصاحبه تغير في «العقل» بالضرورة، ذلك أن الأفكار وعمليات الفكر متصلة بالعقل»[1].

ومن الغريب حقاً ألا يتفق الفلاسفة بل وعامة الناس أيضاً على عدم إدراك ماهية كل من العقل والمادة، ويعتقدون بوجود هوة سحيقة لا يمكن إجتيازها، حتى أن بعض الفلاسفة ادعي أن المادة ما هي إلا خيال اخترعه العقل، وأن العقل ذاته خاصة من خواص المادة[2].

واعتقد رسل أن جميع الأطراف على خطأ لأن العالم مصنوع من المادة، ولكنها مادة لا هي من العقل ولا هي من المادة المعروفة لدي بقية الفلاسفة، وذكر أن المادة المركب منها العالم مادة أكثر بدائية منهما ويسميها Stuff ومنها يتركب كل من العقل والمادة، كما سنتبين.

ويذكر رسل في كتابه «تحليل العقل» أن وليام جيمس William James (١٨٤٢ - ١٩١٠) نشر مقالاً بعنوان «هل الوعي موجود؟»[3] رفض فيه جيمس أن يكون العالم مصنوع من نوعين من المادة الخام إحداهما المادة Matter والأخري العقل Mind، وذكر رسل أن جيمس يري بأن العالم مصنوع من نماذج مختلفة هي «علاقات متداخلة» Inter-Relations وأن هناك جزءاً من هذه العلاقات المتداخلة يسمي «عقلي» أو «ذهني» Mental والجزء الآخر يسمى فيزيقي أو طبيعي Physical[4].

ويلخص برتراند رسل موقفه من العقل والمادة بقوله:

---

(1) Ibid., p. 163.

(2) Russell, "The analysis of Mind", p. 10.

(٣) نشر جيمس المقال سنة ١٩٠٤ بعنوان Does Consciouness Exist?، ثم وضعه ضمن الفصول الأولي لكتابه «التجريبية الأصيلة» Radical Empiricism.

(4) Op. cit., p. 23.

«إن التفرقة بين العقل والمادة ليست أساسية كما يعتقد البعض ... كما أنني حاولت أن أبين أن ما نسميه مادة الشيء ما هو إلا الجوهر Substance في الواقع، وهو نسق من الجزئيات المتشابهة في طبيعتها مع الإحساسات، وغالباً ما تحتوي على عدد من الإحساسات الفعلية تتفاعل فيما بينها.

وبهذه الطريقة فإن المادة Stuff التي تختص بالأشياء الطبيعية المكونة لها ترتبط بالمادة التي تكون حياتنا الذهنية»[1].

ويتضح مما سبق أن رسل لم يستطع أن يذكر لنا طبيعة كل من العقل والمادة على وجه التحديد والدقة، وهل هما من طبيعة واحدة؟ أم من طبيعتين مختلفتين؟ فهو تارة يربط بين المادة والإحساسات، ثم يعود تارة أخري فيربط بين الإحساسات وبين الحياة الذهنية، كما أنه لم يستطع أن يكشف لنا عن ماهية المادة المكونة للعالم عندما ذكر أن جميع الأطراف جانبها الصواب، وأن مادة العالم ليست من طبيعة العقل، وفي ذات الوقت ليست من طبيعة المادة المعروفة لنا، ثم يعود رسل فيؤكد أن مشكلة الثنائية بين العقل والمادة إنما هي فكرة ميتافيزيقية بحتة، ويربط هذه الثنائية بالعملية الذهنية وقوانينها، ثم يعود فيقر في النهاية أن المادة التي يتكون منها العالم مادة أولية، إلا أنه لا يبين لنا ما كنهها أو ما هي طبيعتها[2].

أما هنري برجسون فقد توسع في دراسة صلة العقل بالمادة الحيّة وغير الحيّة في كتابه.

فجعل مجال العقل المادة غير الحيّة لأن «العقل لا يشعر بالغربة في مجال المادة غير الحية»[3]، كما ذهب إلى أن المادة تعمل بالفعل على تجزئة ما لم يكن إلا متكثراً بالقوة[4]، وفضلاً عن ذلك اعتبر برجسون كل من الشعور وما فوق

---

(1) Ibid., p. 108 (Lecture 6).

(2) Ibid., p. 137.

(٣) برجسون «التطور الخلاق»، ص ٢٩٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٩٧.

الشعور Supra Consciousness قذائف نارية يسقط حطامها المنطفيء على هيئة مادة، وليس على هيئة عقل.

٥ - العقل والإحساس

الإحساس وسيلة من وسائل المعرفة الإنسانية، يضاف إليه العقل والحدس والقلب وغيرها من وسائل المعرفة. وفي مجال الفكر الفلسفي الحسيّ فإن الفلاسفة يفرقون بين نوعين من الأشياء التي يستطيع الإنسان إدراكها، وهذان النوعان هما:

أولاً : الأشياء الطبيعية أو الجواهر مثل الكتب، والصخور، والماء والتراب والأثاث وغيرها من الأشياء حولنا. والكائنات الحيّة مثل الإنسان والحيوان والنباتات، وتقع جميعها تحت اسم الأشياء المادية Material Objects.

ثانيا : هناك معطيات للإدراك الحسيّ المباشر نسميها الإحساسات Sensa[١] مثل إحساسنا بالبقع اللونية، والأشكال، والأصوات، والروائح، والمشاعر الحسّية خاصة تلك المتعلقة باللمس Tactile feelings[٢].

ويقوم التمايز بين هذه الأشياء على أساس الحالات الآتية:

١ - حالة الأشياء المادية من حيث شغلها حيزاً في المكان.

٢ - حالة الأشياء المادية من حيث امتدادها في المكان.

٣ - يتم إدراك الأشياء المادية إدراكاً مباشراً.

٤ - التيقن من إدراك الإنسان للأشياء المادية التي يتم إدراكها عن طريق الحس.

---

(١) المفرد من الإحساسات Sensa، و الإحساس Sensum.

(2) Hirst, R. J., "Sensation", in the encyclopedia of Philosophy, p. 407.

وتبنى الفلاسفة مصطلحات الإحساسات والإدراك الحسيّ، والمعطيات الحسيّة؛ فهناك على سبيل المثال لا الحصر جورج إدوارد مور، وبرتراند رسل، وبرود C. O. Broad وبرايس H. H. Price وكوندياك Condillac وإيبوليت (هيبوليت) تين H. Taine [١] في الفلسفة الحديثة، كما وردت هذه المصطلحات في الكتابات المبكرة للفلاسفة الإنجليز مثل جون لوك (أفكار الحس) Ideas of Sense وجورج بركلي (الأفكار أو الكيفيات الحسيّة) Ideas or Sensible Qualities [٢] وديفيد هيوم (الانطباعات الحسيّة).

واهتم كل من الفلاسفة وعلماء النفس بمفهوم الإحساسات وذكروا أنها توجد في التوحيد بين الموضوع ونقيضه Synthesis، فضلاً عن اهتمامهم بالتحليلات الحسيّة، إلا أننا يجب أن نعرف أن حدوث الإحساسات في جميع حالات الإدراك الحسيّ إن هي إلا فرض Hypothesis وليس سمة واضحة للخبرة.

وفي مجريات أمور حياتنا العادية يستخدم الناس هذه الألفاظ للتعبير عن إحساسهم فيقولون إن فلاناً لديه إحساساً بكذا، أو يشعر بإحساسات الجوع أو العطش، أو البرودة أو الضغط أو الألم والمرض وغيرها من الإحساسات المختلفة.

إلا أن هذا المفهوم يتسع لكي يشمل الإحساسات البصرية والسمعية التي لاتوجد في أعضاء الحس الإنساني إلا أنه يشعر بها مثل إحساسنا باللون الأخضر، فليس لدينا إحساسات باللون الأخضر في أعيننا، كما أنه ليس لدينا أصواتاً في آذاننا نميز بها الأصوات التي تصلنا من الخارج [٣].

---

(١) ايبوليت تين (١٨٢٨ - ١٨٩٣) H. Taine فيلسوف فرنسي من أنصار المذهب الحسيّ، ذكر في كتابه المشهور «في العقل» (مجلدين ١٨٧٠)، أن الإحساس سابق على العقل بل ويفوقه، ورد كل شيء إلى الأعصاب، واعتبر كل شيء ظاهرة عصبية يطرأ عليها الشعور ويختفي، فالشعور طارىء يطبق عليه قانون التداعي والإدراك الظاهري لديه تخييل صادق، بينما الصور المتخيلة «تخيل كاذب» (انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٣٧١).

(2) Ibid., p. 407.

(3) Ibid., pp. 407 - 408.

وفي رأي «توماس هوبز» (١٥٨٨ – ١٦٧٩) أن الإحساسات يسببها ضغط الأشياء مثل ضغط الألوان والأصوات والروائح وغيرها، وليست هذه الإحساسات في الأشياء ذاتها بل في ضغطها، أما صفات الأشياء التي تصل إلى إحساساتنا إنما مردها إلى الدوافع أو الحركات Motions.[١]

وطبق هوبز هذا الرأي في مجال علم النفس حيث ذكر أن الخيال هو إحساس متعفن، وكلاهما (الخيال والإحساس) دوافع أو حركات تنبع من داخل الأشياء. كما يري هوبز كذلك «أن المادة وحركاتها هي الحقيقة المطلقة في الوجود فالمادة هي الجوهر الأول الذي تتألف منه الأشياء بفعل الحركة (الدافع) وحتي عمليات الذهن إن هي إلا حركات (دوافع) في المخ والقلب والأعضاء الأخرى»[٢].

فضلاً عن أنه جعّل كل تصورات الإنسان مردها إلى الحس، فالإحساس لديه «هو عملية مخية تبدأ بمؤثر خارجي يضغط على الجسم الإنساني»[٣].

ونشر جورج بركلي (١٦٨٥ – ١٧٥٣) عدة كتب لشرح نظريته في المعرفة وخاصة فيما يختص بدور الإحساس والإدراك الحسي والعقلي فيها وفي أول كتبه وهو «محاولة في سبيل نظرية جديدة للإبصار» (١٧٠٩) انتقد بركلي نظرية الأفكار، ثم ذكر أن جميع الإدراكات تزودنا بأفكار عن الحس فقط، ذلك أن الإحساسات نوعية أي يختص كل نوع من الإحساسات بنوع من الأشياء، هذا هو سر رفضه لما أسماه «بالمادية».

ثم ذكر بركلي في كتابه «مباديء المعرفة الإنسانية» (١٧١٠) صيغته التي حيرت أفهام معاصريه وهي «أن يكون الشيء، معناه أن يكون مدركاً أو أن الموجود هو المدرك Esse est percipi ويشرح رسل قول بركلي بقوله: «إن ما نقوله هو أن لدينا تجارب بإحساسات أو انعكاسات، معينة عندما تكون هذه لدينا بالفعل، لا في أوقات أخرى.

---

(1) Ibid., p. 416.

(٢) د. محمد علي أبو ريان، «الفلسفة ومباحثها»، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦، ص ١٦١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٢.

وهكذا فإننا لا نقتصر فقط على التجارب التي تسجل في الذهن، بل إننا نضطر إلى التسليم بهذه التجارب وحدها عندما تكون لدينا. ويمكن القول بمعني آخر إن هذا الأمر ليس شيئاً غريباً على الاطلاق: إذ أن التجارب تكون لديك عندما تكون موجودة، لا في أي وقت آخر، والقول إن أي شيء موجود، لا يكون له معني إلا في التجربة ومن خلالها، ومن ثم فإن وجود الشيء وكونه مدركاً هما شيء واحد،[1].

وفي رأي بركلي فإن الإحساسات مثل البرودة والحرارة هي أفكار موجودة في عقولنا حيث يدرك المرء بذهنه، إلا أننا حين ندرك الأشياء فإننا لا نلاحظ أذهاننا أو عقولنا لأننا نعيش التجربة الحسيّة التي تمر بنا وتندمج فيها وتندمج فينا.

ثم أصدر بركلي كتاباً آخر وهو محاورات بين هيلاس Hylas وفيلونوس Philonous (١٧١٣م) ذكر فيه أن واقع الأشياء المحسوسة هي فقط المدركة على أساس مذهبه المعروف «الموجود هو المدرك» وكرر فيه ما قاله من قبل بأن الإحساسات ترجع إلى العقل أو الذهن ولم يضف إليه جديداً غير الأسلوب الذي اعتمد فيه على الحوار فأصبح أكثر قرباً إلى فهم القاريء[2].

أما سبب خلاف الفلاسفة وما يثار من جدل كثير حول ما يطلقونه من أفكار ونظريات الأمر الذي قد يؤدي إلى الإسراف في موقف الشك وكل ذلك إنما يرجع إلى كثرة المصطلحات وتضليلها لمن يسرف في استخدامها وقال قولته المشهورة في مقدمة كتابه «المباديء»:

«إنني أميل على وجه العموم إلى الاعتقاد بأن القدر الأكبر من تلك الصعاب التي شغلت الفلاسفة من قبل والتي وقفت حجر عثرة في طريق المعرفة، إن لم

---

(١) برتراند رسل: «حكمة الغرب، (الجزء الثاني)، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة د. فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر ١٩٨٣، ص ١٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص ص ١٢٨ - ١٢٩.

يكن كل هذه الصعاب ترجع برمتها إلينا، فنحن نبدأ بأن نثير الغبار ثم نشكو من عدم قدرتنا على الرؤية[1].

أما إيمانويل كنط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) فقد قال بـ «النومينا» وهي «الأشياء في ذاتها» Things-in-themselves ومهمة النومينا إدراك علل الظواهر Phenomena التي تتعلق بالإحساسات، أما علل الإحساسات فقد أسماها كنط بالصورة Form فضلاً عن أن النومينات لا تتعلق بالبيئة، بل بأنفسنا، إذاً فالإحساس يعتبر عملاً ذاتياً وبالتالي فالإدراك أيضاً ذاتياً، أما الإحساس النقي أو الإحساس الخالص أو المجرد، فيسميه كنط بالحدس الخالص Pure intuition ويتعلق الحدس الخالص بالمكان Space، والزمان Time وهما صورتان قبليتان Apriori في العقل، لذلك ناقشهما كنط مناقشة ميتافيزيقية ومعرفية[2].

وإذا كان كنط قد ربط بين الإحساس والنفس فجعله ذاتياً، نجد أن كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) يربط بين الإحساس والإدراك الحسي وبين الواقع، فالإحساس لديه هو علاقة تفاعل بين الموضوع أو الشيء Object وبين الإنسان الذي يدركه. فالإحساس هو الشيء غير المتعلق بالمدرِك (بكسر الراء) أو المتلقي Percipient أي الشيء المجرد، كالمادة الخام. فالمعرفة لدي ماركس هي معرفة الواقع، وليست معرفة الشيء المجرد، كذلك تتعلق الحقيقة (الصدق) Truth بالنواحي العملية والخبرة، واطلق ماركس على العلاقة بين الذات والموضوع «الجدل» Dialectic والتفاعل بينهما (الذات والموضوع) لاينتهي، وإلا فشلت عملية التقدم السطردة.

وبناءً على ما تقدم ينكر كارل ماركس مفهوم الإحساس لدي التجريبيين الإنجليز؛ لأن الإحساس لديهم ليس له علاقة بالواقع Reality على حد قوله، وإنما تتركز علاقته على الملاحظة Noticing والملاحظة في رأيه تتضمن النشاط والحركة.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(٢) د. محمود فهمي زيدان «كنط وفلسفته النظرية»، دار المعارف بمصر، ١٩٦٨، ص ٤٤، وسوف نتناول موقف كنط من العقل في الفصل الثالث بالتفصيل.

وقبل أن نختتم الحديث عن الإحساس والمعطيات الحسيّة يجدر بنا أن نسوق بعض الصعوبات التي تواجه الاعتقاد في الإحساس والمعطيات الحسيّة ونذكر منها ما يأتي:

١ - من حيث اليقين : ليس كل ما نراه وندركه يكون هو نفسه ما نراه، فقد يكون هناك خطأ ما، إما في الشيء الخارجي أو في المدرك ذاته.

٢ - من حيث التجزئة : أي أنه من الصعوبة بمكان إدراك الشيء ككل، فنحن ندرك جزئياته؛ لأن الإحاطة بالشيء ككل يصعب على فهم الإنسان دفعة واحدة.

٣ - من حيث الأوهام : أي قد يكون الإنسان واهماً لحظة إدراكه لشيء ما مثل السكير الذي يرى في هلوساته «صوراً ذهنية» A Mental image وفيما يراه من ازدواج للشيء الذي يدركه كأن يري الزجاجة زجاجتين.

٤ - وقدم كل من جلبرت رايل Gilbert Ryle وجين أوستن J. L. Austin نقدهما للمعطيات الحسيّة على النحو الآتي:

أ - الإحساس إما أن يكون رؤية ولكن تحت اسم آخر، أو أنه أسطورة A myth، وينشأ عنهما سوء فهم لم يكن في الحسبان.

ب - تتناول نظرية الإدراك الحسيّ التعامل مع الأشياء مثل الأصوات والروائح والرؤية وغيرها ولا تتعدي المدركات الحسيّة إلى ما بعدها مثل التفسير العقلي أو التأويل الذهني.

جـ - هاجم أوستين أفكار كل من جورج مور والفريد إير A. J. Ayer بالإضافة إلى هجومهما على كل من يمايز بين الإحساسات المختلفة بسبب، أولاً: الألفاظ المستخدمة في الإدراك الحسيّ مثل لفظ «يري» حيث يعني الإحساس العادي رؤية الأشياء ويوصف بأنه إحساس مباشر Direct وفعلى (واقعي) Actual. ثانياً: أن الإنسان يمكنه وصف الشيء من عدة زوايا، معتمداً في هذا على موقفه من الشيء المدرك.

ومثال ذلك أن نصف الشيء بأنه شيء أحمر أو أنه طماطم، إلا أنه في كلتا الحالتين فإنه يدرك نفس الشيء الموصوف بعدة طرق. فهما ليسا شيئان مختلفان، كما أنهما ليسا نوعان من الرؤية أو معنيان لكلمة واحدة هي لفظ «يري»[1].

٦ - العقل والحدس

إذا أردنا أن أن نتبين أهمية الحدس وعلاقته بالعقل، يجدر بنا أن نشير إلى بعض العمليات العامة للتفكير مثل الاستنباط Deduction والاستقراء Induction والتحليل Analysis والتركيب Synthesis.

الاستنباط هو الانتقال من المبدأ إلى النتائج، وقد رده أرسطو إلى القياس، (أبسط الصور العقلية)، وهو يستخلص النتيجة من المقدمتين، حدين وحد أوسط مشترك، ثم تطور هذا الشكل وأصبح يعرف باسم «الحساب المنطقي الرياضي» Logistic، يقوم فيه العقل بدور أساسيّ، حيث أنها عمليات عقلية تعتمد على [illegible] العقل في الانتقال من قضية إلى أخري، ومن المقدمات إلى النتائج.

والاستقراء هو انتقال من الظواهر إلى القوانين، ويفترض مبدأ الحتمية Determinism التي أطلق عليها كنط فيما بعد «مبادىء علاقات التجربة». والاستقراء هو أيضاً نوع من استدلال يبدأ بوضع عدد معين من القضايا المادية الملموسة Concrete Proposition [illegible] نتنهي منها إلى قضية كلية، أي انتقال من الخاص إلى العام[2].

والتفكير الإنساني ذات مستويات مختلفة، تمكننا هذه المستويات من الحديث عن أكثر من نقطة في الموضوع الواحد، ومن ثم يستطيع القيام بالتحليل والتركيب، وهما المنهج الصحيح والحقيقي لعلم الطبيعة الرياضي الحديث، و«التحليل هو الحركة التي يصعد بها الذهن من شروط إلى شروط، حتي يصل

(1) Hirst, Sensations, p. 413.

(٢) هذا التعريف «الانتقال من الخاص إلى العام»، تعريف أرسطو للاستدلال.

إلى العنصر العقلي الذي هو (سبب) المعطي»[1]، أما «التركيب» فهو الحركة العكسية، وهدفه إعادة تركيب المعطي عقلياً، بغية البرهنة عليه أو تحقيقه، وهو قادر على التعميم[2].

والتحليل والتركيب عمليتان متكاملتان، كما أن الاستنباط والاستقراء عمليتان متكاملتان أيضاً، وعليه فإن علم الطبيعة الرياضيّ هو أقرب العلوم إلى العقل، وكذلك التحليل والتركيب والاستنباط والاستقراء تعتبر أقرب المناهج إلى العقل أيضاً.

وقد عالج ديكارت في كتابه «المقال عن المنهج» منهجيّ التحليل والتركيب[3]، واعتبرهما جزءاً لا يتجزأ من منهجه الذي يقوم على قاعدتيّ الوضوح والتميز.

أما الحدس Intuition فهو القدرة على المرور المباشر والتلقائي من الملاحظة إلى الفهم دون المرور على مصفاة العقل، أو دون أن يكون ذلك نتيجة أفكار منطقية، فالصياد يعرف بالحدس مكان القطيع أو تحركاته[4].

ويتصف الحدس بأنه مباشر، فردي، مجازي، ونوعي، فهل حقاً يوجد ما يسمي بالحدس؟

نعم، هناك ما يسمى بالحدس.

إذاً، مادام الأمر كذلك فما طبيعته؟ وهل له طبيعة عقلية أم لا؟

---

(١) بول موي، «المنطق وفلسفة العلوم»، ترجمة د. فؤاد حسن زكريا، د. مراجعة محمود قاسم، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٢٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٧.

(٣) ذكر بول موي أنواعاً عديدة من التحليل، هي: المادي - المعنوي - الرياضي - الباحث - البرهاني - الديكارتي - والعمل الفني.

(4) Macmillan Dictionary, p. 533.

عند الإجابة على مثل هذا النوع من التساؤلات اختلفت إجابات الفلاسفة، فقال سبينوزا Spinoza إن للحدس طبيعة عقلية، بل إن العقل يجد في الحدس أعلى صورة له وأكملها، بينما أنت بليز باسكال Blaise Pascal (١٦٢٣ - ١٦٦٥م) أن يكون للحدس طبيعة عقلية، فالعقل لديه يقف في مقابل القلب. وهما - أي العقل والقلب - مصدران من مصادر المعرفة، ويقول أيضاً «فوفنارج» Vauvenargues إن أعظم الأفكار تأتي من القلب، ويؤكد باسكال قول فوفنارج بقوله : «إن للقلب أسبابه التي لا يعرفها العقل»[١]. والقلب هو الذي يستشعر الله، لا العقل، وحقيقة الإيمان هي التي تكشف الله للقلب، لا العقل[٢].

إذاً، فالحدس عملية تكميلية لسائر العمليات العقلية الأخرى، والتي ذكرناها في بداية هذا المبحث (العقل والحدس)، وفي هذا يقول بول موي Paul Mouy هناك فلسفات للحدس تؤكد أنه خارج عن مجال العقل، ومن قبيلها، الميتافيزيقا النصرانية عند باسكال، وفلسفة برجسون، أما نحن فنعتقد بالأخرى مسايرين في ذلك النزعة العقلية، إن الحدس هو الصورة العليا للعقل، وإن الإدراك العميق للسير العلمي كفيل بأن يهتدي فيه إلى الروح مكتملة وفي أرفع صورها[٣].

وينكر الحدسيون أهمية العقل لأنهم أدركوا بالحدس ما هو معقول، وما هو وراء العقل Meta-Reason، أو بمعنى آخر أدركوا ما هو منطقياً وما هو غير منطقي، حيث أن الشيء يكون معروفاً في ذاته فقط Where something is known just in itself[٤].

إلا أن الحدس والعقل يعبران عند برجسون عن اتجاهين متضادين في العمل الشعوري، ويسير الحدس في اتجاه الحياة نفسها، أما العقل فإنه يسير في الاتجاه

---

(١) بول موي، «المنطق وفلسفة العلوم»، مصدر سابق، ص ٢٧٠، وقد نقلها من كتاب «الأفكار» لبليز باسكال، الفقرة ٢٧٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٢، عن نفس مصدر باسكال السابق، الفقرة ٢٧٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤٧.

(4) Douglas J. Amer, "Perception, Reason and Knowledge", Scott Foresman and Co., Glenview, Illinois, London, 1972, p. 133.

المضاد[1]، وأكد برجسون أن الحدس لا يتفق وروح العلم، لذلك فإن العلم سوف يكتسح الحدس من طريقه إن عاجلاً وإن آجلاً [2]، وعلى الرغم من هذا الموقف لبرجسون إلا أنه أقرب إلى الحياة حيث يتداخل في النهاية العقل والحدس، كما تداخلت من قبل مفهومات أخرى مثل الشعور والإحساسات والعواطف والانفعالات والغرائز الأساسية مثل الجوع والعطش والجنس والترهيب والترغيب والذكريات والمخيلة، ثم ينتقل برجسون بعد ذلك إلى عملية الخلط بقوة ليصف العقل بأنه النواة المضيئة، إلا أن الحدس أفضل من العقل، ويعود فيقرر في النهاية أن الحدس يتحول إلى غريزة، والغريزة عبارة عن سديم مبهم[3].

مما سبق يتضح تأرجح برجسون بين العقل والغريزة من ناحية، وبين الحدس والشعور من ناحية أخرى، فمرة يقدم أحدهما على الآخر، ثم يعود فيؤخره ويقدم التالي، وهكذا دواليك، وفي النهاية يضع الشعور كقاعدة يتربع فوقها العقل والغريزة على الرغم من تضادهما، واختلاف مجال عمل كل منهما، فالعقل يعمل في مجال المادة غير الحيّة، والغريزة تعمل في مجال الحياة الرحب، ومعها الحدس الذي انقسم إلى حدس حسي Sensory intuition، وحدس غير حسي Unsensory intuition، حيث أن هناك فرقاً بين قولنا «هذا الشيء أبيض اللون» وبين قولنا «هذا الشيء مؤلم»، وما يحدد ملكيتنا لهذا النوع أو ذاك إنما هو ما نملكه من ملكات Faculties[4].

٧ - العقل والوجود

تناولنا في النقطة السابقة أفعال العقل وعملياته العقلية العامة، وسنحاول الآن إلقاء بعض الضوء على بقية الصورة العامة للعقل، ونقصد بها ارتباط العقل بالوجود وبمباديء الوجود، وترتبط مباديء الوجود بالمنطق وقوانين المنطق

---

(١) برجسون، التطور الخلاّق، ص ٣٠٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٠٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٥.

(4) Op. cit., p. 205.

الأساسية، وقبل مناقشتها نقول إن العقل يحصل على المعني الذي يريده بالتجريد By Abstraction، أي تجريد الماهية عن المادة والأعراض، وعندما يصل العقل إلى معني الشيء بعد قيامه بعملية التجريد فإنه يكون قد وصل بذلك إلى أساس «العلم» ومتى وصل العقل إلى معني الشيء فقد عرفه بعلته، أي أدرك علة تكوينه، وعلة خصائصه وعلة أفعاله»[1].

ويستطيع العقل أن يدرك كلاً من المفهوم الكلي والماصدق الكلي، وأن يجرد المادة المعقولة فيبقي لديه في النهاية معني «الوجود» Existence، كما يدرك العقل لواحق الوجود كما يسميها أرسطو، أو المقولات Categories كما يسميها كنط، مثل الجوهر والعرض والكيفية والكمية والقوة والفعل والعلة والمعلول والغاية والوسيلة، «والفلاسفة الذين ينكرون العقل ويحاولون الاكتفاء بالحس (أمثال هوبز ولوك وهيوم وسبنسر ومل) لا يستطيعون تسويغ العلم الذي يدور على الماهيات المجردة والقوانين الكلية، بينما الحس لا يتناول سوي الجزئيات»[2]، أما الفلاسفة الذين يؤمنون بالعقل وينكرون قدرة العقل على التجريد أمثال ديكارت ومالبرانش وليبنتز وسبينوزا وكنط فإنهم لا يستطيعون تعيين العلة الحقة للمطابقة بين العقل والأشياء[3].

وعلى الرغم من أن الحسيين ينكرون وجود أفكار فطرية في العقل، ووجود معاني ذهنية قبلية، إلا أنهم لا يستطيعون الاستغناء عن اللجوء إلى المعاني المجردة الكلية فيلجأون إليها باعتبار أنها نابعة من الإحساسات، وليس على أنها قائمة في العقل قبلاً، إلا أنه يمكن الرد على الحسيين بقولنا : «إن العجماوات هي التي تقف عند الظاهر المحسوس الذي يقصر عليه الحسيون، والإنسان ينفذ إلى ما وراء المحسوس إلى المعقول»[4].

---

(١) يوسف كرم، «العقل والوجود»، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة، ١٩٥٦، ص ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣.

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٨.

قلنا إن العقل يدرك الماهيات[1] إدراكاً كلياً مجملاً، ثم يقوم بعمليات تجريدية لإدراك الماهيات المشخصة، كذلك يدرك الرياضيات، إلا أن إدراكه للرياضيات أسهل من إدراكه للماهيات التي تحتاج إلى التجريد والاستدلال للوصول إليها، وسبب سهولة إدراك العقل للرياضيات أنها معقولات خالصة، خالية من المحسوسات.

ويدرك العقل أيضاً الموجودات الطبيعية المادية، ويعرف موضوعاتها، وأصولها، وشروط الحصول عليها، كما أنها ممثلة في الحواس وفي الذاكرة والمخيلة.

إن العقل يدرك هذه الموجودات بالذات ثم يصل منها إلى معرفة ما بعد الطبيعة بالاستدلال، والطبيعة وما بعد الطبيعة هما مجاليّ العقل وحدوده وأفعاله.

والنفس الإنسانية هي مرآة الوجود، تعرف جميع الموجودات. فطبيعة النفس تقبل الصور جميعاً، على الرغم من أنها تدرك المادي قبل الروحي، والحسي قبل الفكري، وعلى هذا فالنفس عارف ومعروف بعد تمام حصولها على المعرفة، «الوجود هو القاسم المشترك الأعظم بين جميع الموجودات، وهو -- أي الوجود- هو العنصر المشترك بين الموجودات جميعاً وبين معلومات العقل»[2].

والعقل يصدر أحكامه على الموجودات طبقاً لهذه القاعدة، فهو يدرك الموجودات جميعاً، وبشكل عام، ثم يصدر أحكامه باستخدام الاستدلال، وذلك وفقاً لماهية الموجودات التي يصدر بشأنها الأحكام، لذلك نقول إن أحكام العقل واستدلالاته صادقة، لأنها لابد وأن تطابق الحقيقة، ولا شيء غير الحقيقة، سواء أكان هذا بالإيجاب أم بالسلب، كما أن هذه الأحكام العقلية مبنية أساساً على ضرورة الوجود.

---

(١) الماهيات Quiddities هي القول بأن الشيء هو هو، قال الجُرجاني : «ماهية الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي، ولا جزئي، ولا خاص ولا عام».

(٢) المرجع السابق، ص ٩٣.

فما صلة العقل بمباديء الوجود؟

للعقل صلة وثيقة بمباديء الوجود، ويرتبط بها من حيث ما يمكن أن نسميه مباديء أو قوانين الوجود التي تتصل بالعقل، ويستضيء بها العقل في تعقله، كما أنه يرد إليها كل يقين، ويستند عليها في دفع كل إنكار[1]، ومباديء الوجود هي مباديء المنطق، أو قوانين الفكر الأساسية، ونوجزها فيما يأتي:

١ - قانون الذاتية Law of Identity ، الموجود هو ذاته، أي هو هو.

٢ - قانون عدم التناقض Law of Contradiction (أي يمتنع أن يوجد شيء وأن لا يوجد في نفس الرقت ومن نفس الجهة).

٣ - قانون الثالث الممتنع أو الوسط المرفوع Law of Excluded Middle Term، أي لا وسط بين الوجود واللاوجود.

٤ - كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة أو سبب، وهو مبدأ السبب الكافي Law of Sufficiency عند ليبنتز. أو قانون العلية Law of Causality كما هو عند مل وهيوم وغيرهما.

٥ - كل ما يفعل فهو يفعل لغاية أو لازم عن غاية (قانون الغائية) Law of final أو العلة الغائية Final Cause.

والمباديء السابقة مبادي واضحة، بينة بذاتها يطبقها العالم والجاهل، عن قصد أو دون قصد، وهي تفرض نفسها على العقل ذاته بجلائها وتميزها، وإذا كان البعض ينكرونها لأنها على حد التعبير السائر «فسر الماء بعد الجهد بالماء». إلا أن خطأ تصورهم واضح لأن باطن الألفاظ غير ظاهرها، فقول بارمنيدس مثلاً: «إن الوجود هو الوجود، واللاوجود هو اللاوجود»، وقول هرقليطس كمثال آخر[2]: «إن أي شيء فهو موجود وغير موجود في نفس الوقت، لا يعني أنهما

(١) المرجع السابق، ص ١٣٨.

(٢) نحن لا نساوي بين كل من بارمنيدس وهرقليطس حيث نعلم جميعاً أن لكل منهما موقفاً مُغايراً للآخر تماماً.

يكرران نفس الألفاظ، أو أنها ألفاظ كالطبل الأجوف، ولكنها أقوال ترمز إلى معني حقيقي، تختلف باختلاف مواضع استخدامها، فالاعتراض هنا يعتبر من باب الجدل العقيم، كمن يريد ترتيب السبب المباشر لوجود الطفل، هل هو الأب أولاً أم الأم أولاً، فالترتيب هنا لا يؤثر في عملية إنجاب الطفل، طالما توافرت عناصر الإنجاب، أب سليم وأم ولود، فالجدل البيزنطي لايثمر غير الضلال.

ونعود إلى صلة المنطق بالعقل فنقول: «إن المنطق هو إتفاق القول مع ذاته أو ما يستمد من طبيعة العقل عامة، وينتهي إلى نتيجة توضع في صورة مستقلة عن الموضوع والمادة، أياً كانت هذه المادة»[1].

وعلى ضوء ما سبق يتأكد لنا أن المنطق والمباديء المنطقية العقلية هي ذاتها مباديء الوجود التي يعمل وفقها العمل، لهذا أطلق عليها أيضاً القوانين الضرورية للفكر، أي تلك القوانين التي لا يستطيع العقل أن يكون تصورات وأحكام واستدلالات خالية من التناقض بدونها، ولنفس السبب أطلق على المنطق أنه علم معياري Normative Science[2]، وليس علماً تقريرياً.

والفكر الذي يرتبط بالعقل أوثق الارتباط، والذي من أهم خواصه السير وفق مباديء عامة هي هذه القوانين التي ذكرناها منذ برهة «والعقل يحس بأن هناك قوة تلزمه على الاعتقاد بصحة هذه القوانين، فهي قوانين أولية سابقة على كل تفكير، أو بمعنى آخر أن العقل وجد وهي فيه»[3]، وبالطبع فمن الصعب أن نتقدم نحو أي نوع من الفكر دون التسليم بصحة هذه القوانين.

ولكن هل وجدت هذه القوانين قبل العقل أم بعده؟ أو بمعني آخر من أين استمدها العقل؟

---

(١) د. على سامي النشار، «المنطق الصوري، منذ أرسطو وحتي عصورنا الحاضرة»، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥م، ص ٦٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٠.

إن هذه القوانين إنما هي قوانين عامة تطبق على الواقع المعلوم، فهي لم تكن موجودة إذاً قبل العقل، بل إن العقل وجد وهي فيه، وتؤكدها التجربة، وتتمثل في الفكر على هيئة تصورات تأملية[1].

ومن شأن العقل التفرقة بين الماهية والوجود، وليس من شأن الحواس؛ لأن هذه التفرقة مسألة من مسائل الفكر العميقة التي لا يستطيع معالجتها غير العقل، وذلك باستخدام نظرية الفعل والقوة من جهة الوجود، فهي مسألة عقلية صرفة، وليست مسألة لاهوتية كما يقول القديس توما الإكويني.

تعقيب

لا تنفصل الفلسفة عن أوجه النشاط الفكري الأخري بأي حال، وكما يرتبط الفكر الفلسفى بالأدب، يرتبط كذلك بالعلم، إلا أن العقل يظل دائماً على قمة هذه المملكة، يشرف عليها من عليائه، ويخوض في قضاياها، بحكمته، فالعقل هو ربان هذه المملكة والتى تموج فيها التيارات المختلفة من فلسفة، ودين، وأخلاق، وعلم، وفي غيبة العقل تظهر على مسرح الفكر الإنسانى الأساطير Myths، والخزعبلات أو انحرافات Superstitions، كذلك يسود الخيال الذي لا ينطبق على الواقع، ويسود السحر Magic بألوانه المتعددة الحياة الاجتماعية، كما تسود المجتمع روح وهمية لا تخضع لقوانين الطبيعة، كما لا تخضع للعقل. فإذا كان الشعر هو زهرة العقل فإن الفلسفة هي ثمرته كما يقول جبرييل تارد.

ولقد تم عرض مفهوم العقل في مقابل بعض المفهومات الأخري مثل المخ، والغريزة، والمادة، والإحساس، والحدس والوجود، فلا يوجد عقل يعمل في الخلاء، أي لا يوجد لدينا برهان العقل الطائر كبرهان الرجل الطائر لدى ابن سينا، فالعقل بمفهومه الفلسفي العميق لا يفهم إلا في ضوء غيره من المفهومات، يأتلف مع هذا المفهوم، ويختلف مع غيره، إلا أنه ومعهم يصبون جميعاً في أتون الإنسان المفكر العاقل Homo Sapien، من أجل إيجاد أنساق فلسفية،

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٣.

ومناهج فكرية، ومذاهب أدبية شتي، ونظريات علمية متشعبة، هذا هو العقل في بحثه الدائم والدائب عن الحقيقة، أما العقل الشاحب الكسول الخامل، فتباً له من عقل.

والفلسفة كنسق تري ذاتها كأساس للقضايا المعرفية التي يقوم بها العلم، والأخلاق، والفن، والدين، إنها تقوم بعملها هذا على أساس فهمها الخاص لطبيعة المعرفة وطبيعة العقل، وتجد الفلسفة هذه الأسس في دراستها للإنسان العارف Man-as-knower، للعمليات الذهنية، والعقل هو القادر على تحقيق هذه العمليات[1].

وقبل أن نختتم هذا التعقيب نتساءل: هل هناك عقل محض، عام، لا يرتبط بالإنسان، أو أنه يرتبط بإنسان دون آخر، أم أن هناك عقولاً فردية، وكل عقل قائم بذاته، ويتم التواصل بين هذه العقول الفردية المختلفة عن طريق قوانين العقل المنطقي الضرورية، وعن طريق اللغة Language التي لا تنفصل عن الفكر، حيث أنه لا وجود لفكر دون ألفاظ، كما أنه لا وجود لألفاظ دون قوالب محسوسة تصب فيها الأفكار ذات المعنى على نحو ما يقول ڤتجنشتين.

هذا، بالإضافة إلى التواصل الثقافي والحوار Dialogue، وهل العقل المحض كمصطلح الإنسانية، معني عام لا يدركه المحسوس، بل ندرك أفراد الإنسانية مثل زيد وعمرو؟ وهل العقل المحض صفة كصفة البياض ليس لها مضمون مادي ملموس، أو دلالة قائمة بذاتها؟

إن العقل المحض لا وجود له أمام الواقع، كما أن المنطق المجرد لا ينطبق على الإنسانية ، بل هناك عقول فردية لبني الإنسان ، فالعقل المحض العام اختراع خاطيء من اختراعات القرن الثامن عش

(1) Richard Rorty, "Philosophy and the Mirror of Nature", Princeton, University Press, New Jersey, Second Printing, 1980, p. 3.

الفصل الثاني

مفهوم العقل من منظور تاريخي

- تمهيد

أولاً : مفهوم العقل في الفلسفة اليونانية.

١ ـ أفلاطون ومفهوم العقل .

٢ ـ أرسطو ومفهوم العقل

أ- العقل الإلهي.

ب- العقل الفعال والعقل المنفعل.

ثانيًا : مفهوم العقل عند الرواقية.

ثالثًا : مفهوم العقل بين الفلسفة والدين.

رابعًا : مفهوم العقل في العصر الوسيط. .

- تعقيب .

الفصل الثاني

مفهوم العقل من منظور تاريخي

- **تمهيد**

الفلسفة ونموها وتطورها إنما هي نمو وتطور العقل الإنساني ذاته، والذكاء الإنساني، فما كان الإنسان ليستطيع التفلسف والإنتاج الفكري وهو يفتقد العقل ومبادئه، وقدرته على المناقشة والجدل والاستدلال.

وسنحاول في هذا الفصل أن نتتبع تطور مفهوم العقل منذ فجر الفلسفة اليونانية، وحتى بزوغ فجر عصر التنوير وسطوع شمس الفلسفة الحديثة.

أولاً: مفهوم العقل في الفلسفة اليونانية

وفى المرحلة الهلينية عبّر الفن الإغريقي القديم عن الوعي، حيث أعطى صورة واضحة مستمرة وتماسكة من خلال الموضوعات التي تمر على الإحساس، فالحجر المقدس الذي لاشكل له، أو أي شكل آخر نرغب في التعبير عنه إنما يتصل بالفن، مثل رغبتنا في التعبير عن صورة ما، أو ملامح شخصية محددة، أو المحتوى الذي يمكن معرفته والتعبير عنه بالوعي، وبهذا يصبح الفن علامة مميزة للشعب، وهذا ما عبر عنه كل من هوميروس وهزيود في الفكر اليوناني الهليني (١).

ونطالع في أعمال هوميروس مثل «الإلياذة والأوديسة» أن العقل لا العواطف أو الانفعالات أو الإرادة المتقلبة هو الذى يتحكم فى حياة الأفراد ومغامراتهم، وأن صفة الرجل اليوناني في أشعار هوميروس هو طابع الحكمة، واعتبار الفرد مالكاً لمقاديره بيده(٢).

وأمام الخليط الهائل واللانهائي الموجود في الكون والذي ارتآه الإنسان، فقد

---

(1) Hegel, G. W. F., "**On Art, Religion, Philosophy** ", Harper Torch books, New York, 1970. P. 273.

(٢) د. محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي**، الجزء الأول من طاليس إلى أفلاطون، الدار القومية للطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٥م، ص ٣٣.

أعطى هذ الإنسان ذاته للعقل مكانته التي استطاع بها أن يكتشف سر الوجود، وأن يفسر أسرار الكون، وقال الفيثاغوريون: إن العدد هو الذي يحقق شيئاً من الانسجام Harmony، أما الانسجام الكلي فهو من شأن العقل وحده الذي سماه اليونانيون بـ «اللوجوس» Logos، أو «النوموس (أي الناموس أو القانون) الذي طبقوه بعد ذلك على الوقائع المادية، وإن كان بطريقة مجازية، مما دعا «لوكريتس» إلى أن يتحدث عن توافق طبيعي [1] بين العقل والوقائع المادية، وعلى هذا الأساس أصبح يتم التغير في الوجود على أساس من العقل وتدبير منه.

كما حاول الفيثاغوريون باستخدام الرياضيات توجيه العقل اليوناني إلى ما في المحسوسات من نظام وتركيب تمثله الأعداد والخطوط، ورأى فيثاغورس وأتباعه أن المجهود العقلي للإنسان هو أسمى صور التطهر، وأضمن الطرق لتحرير النفس، والفكر الرياضي يعتبر نوعاً من التجريد العقلي الذي ينصب على دراسة العلاقات بين المحسوسات لاستنباط قواعدها بالعقل[2]، وقالوا إن النفس لا توجد في القلب ، وإنما في الدماغ، والدماغ مركز التفكير، تصل إليه التأثيرات الواقعة على أعضاء الحواس خلال قنوات دقيقة[3].

ويرى « هرقليطس » ٥٤٠ – ٤٧٥ ق.م.) Heraclitus أن ثمة قانون أزلي معقول ينظم الوجود ، وأن المعاني الكلية هي التي تثقف العقل ، بينما يكون الجزئي موضوعاً للعلم ، ولا يثقف العقل ، ويضيف هرقليطس قوله إن الصراع بين الأضداد يحقق العدالة ، ويحكم العقل هذا الصراع ، كما يفسر العلاقة بين الواحد والكل « ديالكتيكياً »، أي جدلياً Dialectically، والعقل الإنساني هو الذي يدرك « اللوجوس » الذي هو قانون العالم لدى هرقليطس [4].

ولقد وقف « بارمنيدس » (٥٣٩ – ٤٦٩ ق . م .) Parmenides موقفاً مغايراً لموقف هرقليطس عندما نظر إلى الكون ، وضمن رأيه كتاب « سبيل

(١) أندريه لالاند ، « العقل والمعايير » ، ص ٤٨ .

(٢) د. محمد علي أبو ريان ، « تاريخ الفكر الفلسفي » ، الجزء الأول ص ٥٦ .

(٣) يوسف كرم ، « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ٢٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٩ .

الرأي ، الذي يرفض فيه بارمنيدس عالم الحواس الخادع ، وأرجع حكم العقل إلى المنطق ، وترك الحواس للظن ، كما حاول في كتابه ما سيحاوله بعد ذلك كل من سبنسر وكنط ، من أننا لا ندرك غير عالم الظواهر ، أما عالم الباطن أو الحقيقة (وهو ما يسميه فلاسفة المسلمين بعالم الغيب والشهادة) فالعقل الإنساني قاصر عن إدراكه ؛ لأنه مختص بعالم الظواهر الملموسة فقط ، وإذا كان بارمنيدس قد تكلم عن الواحد الثابت المعقول ، فإنه كان يوحد بين الوجود وفكرة الوجود ، أي بين الوجود والعقل الذي يدرك الوحدة والثبات (١).

ويتم الإحساس عند « امبادوقليس » (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م.) عندما يقابل الشبيه مثيله ، وعندما ينسجم « الفيض الذي يدخله انسجاماً تاماً » (٢)، وتقول نظرية « الأصوات المماثلة » التي قال بها امبادوقليس « إن العقل الذي يتحكم في الحس كله ،، فهو ذاته لا يدخل أبداً هذا الخليط ، وبالتالي فهو (المضاد) لكل ماعداه » (٣)، وبناءً على هذه النظرية فإن العين ترى لاختلاف تكوينها وإنها عن الشيء المدرك ، أما الأصوات فهي تمر مباشرة إلى المخ لاختلاف تكوينه عن العين وما تراه من أشياء .

ونلاحظ أن مفهوم العقل لدى « امبادوقليس » قد خطا خطوة أبعد من سابقيه اللذين وإن اعترفا بمكانه العقل ، إلا أنهما لم يلحظا عدم اختلاط العقل بغيره من الأشياء ، أي أنهما لم يقولا بمفارقته للأشياء مثل ما ذهب أمبادوقليس في تصوره .

لذلك ، سنرى أثر أمبادوقليس فيمن أتى بعده ، فهذا « ديموقريطس » (٤٦٠ - ٣٦٠ ق.م.) Democrites يرى رأياً خاصاً في النفس والعقل ، فهو يرى أنهما شيئاً واحداً ، أي أنهما من طبيعة كروية واحدة ، وعندما ثار سؤال عن مكان استقرار العقل في الجسم ، قال ديموقريطس - وهو يتفق هنا والمذهب الذري -

---

(١) د. أبو ريان ، « تاريخ الفكر الفلسفي » ، ص ص ٧٥-٧٦.

(٢) د. علي سامي النشار، د. علي عبد المعطي محمد ، ود. محمود عبودي إبراهيم ، «ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة » ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية ، ١٩٧٢ م، ص ١٧٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٨٢ .

إن مكان العقل هو الصدر ، وذهب ديموقريطس إلى أبعد من ذلك عندما ذكر أن النفس مكونة من جزئين ، جزء عقلي يستقر في الصدر ، وجزء آخر غير عقلي مبعثر في سائر أجزاء الجسم ، ويعتبر هذا الرأي جديداً نسبياً على تفكير ديموقريطس وأتباعه ، وقد وحد كذلك بين الإحساس والفكر عندما قال إن عملية الفكر تنتج عن تجمع الصور المعقدة للإحساس والعقل « مثل النفس تماماً من حيث التركيب ، فهما (نفس الشيء) ويختلفان فقط من حيث أن التجمع المحكم لذرات النفس يكون في جزء واحد من الجسم ، وبالضبط في الصدر كما يراه ديموقريطس » (1).

وعلى الرغم من أن عمليات الإحساس والفكر لدى ديموقريطس متماثلة . إلا أن العقل لديه القدرة على أن يدور تلقائياً على ذاته بالنسبة لموضوع معين و « الفكر مثل الإحساس يمكن ردهما إلى التماس المادي البحت » (2).

والجدير بالذكر أن الباحثين اختلفوا عند النظر في الأساس الذي استند إليه ديموقريطس عند تفسيره لنظرية المعرفة ، فجعله بعضهم عقلياً يرفع من شأن العقل ويعلي من قيمته ، بينما جعله البعض الآخر حسياً لا يؤمن بغير الحس والحواس الفردية ، إلا أن القسم الأخير قد ذهب أبعد من ذلك وجعل ديموقريطس شاكاً ، لا يتبع لا هؤلاء ، ولا أولئك ، وهذا ، ما أخذه الباحثون في الاعتبار ، حتى أن الحواس لديه تمثل العقل الذي يستقبل المعلومات منها ، وتأكيد ديموقريطس على أهمية دور العقل « بآلته الباهرة » في قيادة الإنسان نحو الحقيقة يجعله بحق عقلياً أكثر منه حسياً أو شاكاً ، يسبق في عقليته رواد المذهب العقلي ، حيث أن العقل لديه هو سند الحواس القوي .

واتبع « انكساجوراس» (٥٠٠ -٤٢٨ ق . م .) Anaxagorast طريقة التفسير العقلي لتفسير العالم ، وقال بأن الحركة تتم عن طريق موجود مفكر معقول ، أما وظيفة العقل الأساسية فهي « تفريق كتلة المادة المختلطة التي لا تتضمن عناصر أنبادوقليس أو ذرات ديموقريطس، بل هي خليط من عدد لا يحصى من الأجزاء القديمة غير المتغيرة ، وغير المنقسمة ، وغير القابلة للعدم » (3) ، ويضيف انكساجوراس قائلاً : « إن العقل يتدخل لفصل هذه الأجزاء عن الكتلة الأولى ،

---

(1) المرجع السابق ، ص ٨٢ .

(2) المرجع السابق ، ص ٨٢

(3) أبو ريان ، « تاريخ الفكر الفلسفي » ، ص ٨٨ .

وذلك بفعل الحركة الدائرية » [١]، والكون على مافيه من آلية يكمله العقل الذي يتصف لديه بالبساطة والعلم والقدرة ، « فالعقل بسيط لأنه لا يتركب من شيء ؛ ولأن كل مركب من شيء لا يوجد مساوياً لنفسه في جميع الأجزاء ، ولكي يكون العقل مساوياً لنفسه في جميع أجزاء الوجود مساواة من حيث الكيف ، يجب أن يكون العقل بسيطاً » [٢].

ولقد انتقد كل من أفلاطون ثم من بعده أرسطو انكساجوراس لقوله بالعقل وإنكاره عناية العقل بالأجزاء ، كما يؤخذ على انكساجوراس أنه لم يجعل استخدام العقل عاماً في جميع الأحوال ، كذلك يؤخذ عليه وصفه للعقل بأنه مادة ، وإن كانت هذه المادة تختلف في تكوينها عن غيرها من المواد وعلى الرغم من هذا النقد الموجه لانكساجوراس ، إلا أن ما يحمد له أنه أول من تحدث عن العقل بوصفه منظم الوجود ، وأنه يبعث الانسجام في الأشياء ، وأن العقل يدفع جميع الكائنات إلى الحركة ، بل وإلى الحياة ذاتها ، كما يدفعها إلى المعرفة الحقة أمام قصور الحواس والمحسوسات .

وقبل أن نمضي في تاريخ الفكر الفلسفي نبحث في أقوال الفلاسفة حول مفهوم العقل ، يجدر بنا أن نشير إلى تناقض واجه أقوال انكساجوراس ، ذلك أن علة تباين واختلاف الأجسام التي تتكون من « الطبائع الأولى » إنما ترجع إلى العقل ؛ لأن العقل هو المحرك الأول للطبائع الأولى ، ويقوم بذاته لا بغيره ، والذي يقوم بذاته لا بغيره إذاً هو « جوهر » Substance والجوهر لا يتعلق بشيء، وتتعلق به الأشياء « العارضة » ، والعقل عند انكساجوراس هو ألطف الأشياء وأنقاها ، يعلم كل شيء ، ويستطيع الحكم على جميع الكائنات الحية ، بل إن العقل هو الذي حرك الحركة ، فتحركت جميع الأشياء حركتها الأولى ، إذاً فكيف للعقل وهو مطلق ، ولا يحرك إلا المعقولات ، وهذه المعقولات جواهر ، والجوهر يتحرك بذاته لا بغيره ، ويقوم بذاته لابغيره ، إذاً ، فهو (أي الجوهر) قادر على الحركة بدون العقل ، كيف والحال هذه أن يحرك العقل المعقولات ؟

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٨ .

(٢) عبد الرحمن بدوي ، « ربيع الفكر اليوناني ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط٤ ، ١٩٦٩م ، ص ١٥٩ .

لم يوضح انكساجوراس هذه النقطة في شروحه المختلفة التي تركها لنا .

وقد أخطأ انكساجوراس حين جعل العقل في الحيوانات كما هو في الإنسان ، ومايز بين الأثنين بدرجة الذكاء ، فهذا القول لا يطابق الأبحاث الحديثة التي أثبتت أن للحيوانات أمخاخاً تصغر في الحجم أمخاخ بني الإنسان ، ولم يثبت أن لها عقولاً مفكرة .

« ويتهم أرسطو والأفلاطونية انكساجوراس أنه بعد أن قدّم العقل ، لم يستفد منه تمام الاستفادة ، وقال عنه أرسطو أنه أستخدم العقل كعلة عندما لم يجد علة أخرى » [1]، وجعل العقل علة لسبب الدوران Rotation في العالم ، كما أن العقل علة ارتفاع الأشياء الخفيفة إلى أعلىٰ ، وسقوط الأشياء الثقيلة إلى أسفل ، كل بحسب طبيعته ، والعقل لدى انكساجوراس متناسق Uniform ، ومصدر جميع العواطف ، إلا أن الفضل يعود لانكساجوراس لقوله إنه في كل شيء توجد نسبة من كل شيء ، ماعدا العقل ، فهو نقي خالص ، لا تخالطه سائر المواد الأخرى ، كما أنه يحكم ذاته بذاته [2]، كما جعل الفكر مطابقاً للوجود ، للتشابه بينهما ، وعلى ذلك فالشبيه يدرك الشبيه .

ولانكساجوراس فضل كبير على من أتى بعده من الفلاسفة ، فهذا سقراط قد تنبه إلى أهمية العقل عندما سمع من يقرأ في كتاب انكساجوراس هذه العبارة :

« هو العقل الذي رتب الكل ، وهو علة الأشياء جميعاً » .

فأدرك أن « العلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه ، فإن شيئاً لا يفعل إلا إذا قصد إلى غاية ، أو قصد به إلى غاية بتركيب سببها في طبيعته ، والغاية لا تتمثل إلا في العقل » [3]. وكذلك اقتنع أفلاطون كما اقتنع أستاذه فحاول بعد ذلك إقامة أول نسق فلسفي عقلي ، كان نواة للمذهب العقلي في العصر الحديث والمعاصر ، وأشاد به أرسطو كذلك ، ورفعه – أي العقل –

---

(1)Russell, B.,"A History of Western Philosophy", George Allen and Unwin Ltd., Ruskin House, London, Tenth impression, 1967, P.80.

(2) Ibid, PP. 79-80.

(٣) يوسف كرم ، « العقل والوجود » ، ص ص ١٨٧ – ١٨٨ .

فوق سائر القوى الداركة ، وقال إنه أشرف جزء في الإنسان ، وإن فعله ألذ فعل لأنه تصور الأمور الجميلة الإلهية ، بل هو السعادة القصوى » [1].

رأينا موقف « سقراط » (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م.) Socrates بعد أن سمع بالصدفة رأي انكساجوراس في العقل ، فأعلى من شأنه ، ومايز بين موضوع العقل وموضوع الحس ، ومايز وأرسى « فلسفة المعاني » أو « الماهيات» التي تمسك بها كل من أفلاطون وأرسطو فيما بعد ، والماهيات « تري في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة » [2]، فهي من العقل وإلى العقل تعود ، ويضيف سقراط إن الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويديره ، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ، ومطابقة للطبيعة الحقة .. فمن يحترم القوانين يحترم العقل والنظام الإلهي [3]، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل دلالة لا تقبل الشك على مدى إيمان سقراط بالعقل ، حتى أنه جعل الفضيلة ترتبط بالعقل ، وتجلى ذلك في عبارته المشهورة « الفضيلة علم والرذيلة جهل » ، فالعلم والنظام والعدالة يلتقون مع العقل في صعيد واحد ، وبوتقة واحدة .

١- أفلاطون ومفهوم العقل

وعندما نذكر لفظيّ « العقل » Mind أو « النفس » Spiritعند أفلاطون Plato (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م.) ، فإننا بذلك نكون قد بدأنا الخوض في نظرية المعرفة الأفلاطونية .

ويقول « روبرت أكرمان » Robert Ackermann إن نظرية أفلاطون تتركز في اعتبار العقل الإنساني هو محط المعرفة الإنسانية ، وإن الخبرة تعلمنا أن الجسد الإنساني يمكنه فقط مدنا بالإنطباعات الحسية [4].

ويفسر أكرمان نظرية [illegible] الطفل عند أفلاطون بقوله : « إن معرفة الطفل تزداد بزيادة خبرته لكنها لا تبرهن على أنهما متصلان » ، كما أنها لا تقدم

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٨ .

(٢) يوسف كرم ، « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، ص ٥٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥٣ .

(4) Ackermann, Robert," Theories of knowledge", Tata Mcgraw-Hill Publishing, Co. Ltd., Bombay-New Delhi, 1965, P.18.

الدليل على أن زيادة الخبرة سبب في زيادة المعرفة ، بل إنه في الحقيقة كلما تقدم الإنسان في شيخوخته Senile فإن معرفته تقل في نفس الوقت بينما تزداد خبرته أكثر فأكثر بحكم تقدم السن ، وعندما أراد أفلاطون أن يقدم لنا نظرية في المعرفة ، استبعد أن تكون المعرفة ناشئة عن الحواس ؛ لأن الحواس المتصلة بالجسد لاتمدنا بالمعرفة التي تتوق إليها النفس ، ذلك أن فعل التعقل هو أن النفس ترى بوضوح حقيقة الشيء ، وإنها تتعقل دون اضطراب بدون أدوات الجسد مثل السمع أو البصر تعقلاً أكثر وضوحاً ، فالتعقل هو فعل النفس في ذاتها وبذاتها [١]، فالعقل عندما يستقبل الخبرات الحسية يحولها إلى أفكار Ideas أو صور Formsعن طريق ما يسميه أكرمان « الحدس » Intuition، والحدس هنا يستخدم بمعنى خاص لدى أفلاطون ، فهو يعني به ملكة العقل Faculty of Mind ، وعليها تقوم نظرية المعرفة [٢].

إلا أن أفلاطون لم ينكر تماماً المعرفة الحسية ، بل جعل مهمتها مد العقل بالأفكار الدائمة والتي تقوم عليها المعرفة ، وذهب أفلاطون إلى أبعد من ذلك حين قال : إن الله لا يحكمنا مباشرة ، بل إن الحكم يتم عن طريق العقل الذي وهبنا إياه ، فالقوانين التي يقررها العقل إنما تحاكي قوانين العناية الإلهية ، وحاول أفلاطون في فلسفته أن يجمع بين العقل والعاطفة ، فالعقل يبحث عن الحق ذلك باستخدام المنطق ، والعاطفة تبحث عن الجمال لتكشف عن مكنوناته وتتبعه وتتعلق به تعلق المحب بالمحبوب [٣].

والنفس لدى أفلاطون جوهر عقلي لا يقبل الانقسام أو الحس أو الفناء [٤]، وعلى الرغم من أن النفس جوهر عقلي غير منقسم ، وأنها ذات طبيعة واحدة تشبه في ذاتها المثل ، إلا أن الصراع الداخلي يجعلنا نمايز بين العقل والانفعالات السفلى (الشهوانية) ، والانفعالات النبيلة ، والانفعالات الغضبية التي تتوسط العقل والانفعالات السفلى .

---

(١) أفلاطون ، « فيدون » ، ترجمة وتعليق وتحقيق د. علي سامي النشار وعباس الشربيني ، ط ٣ ، دار المعارف بمصر ، ط٣، القاهرة ١٩٦٥ م ، ص ص ٣٤ – ٣٥ .

(2) Op. Cit., P.18.

(٣)د. أبو ريان . « تاريخ الفكر الفلسفي » ، ص ١٥٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٩١ .

وكعادة أفلاطون استخدم الأسلوب الأسطوري للتعبير عن الفروق التي ذكرت في الفقرة السابقة ، فقال : إن النفس الإنسانية البشرية إنما هي كعربة يجرها جوادان ، الأول أبيض هادئ، يرمز إلى الانفعالات النبيلة، أي الإرادة ، والآخر أسود جامح مجنون ، يرمز الى الانفعالات السفلى ، أو الشهوة ، أما " قل فيقوم هنا بدور الحوذي الذي يقود عربته بشكل متزن ومتوازن Balanced، إذاً، فالعقل لدى أفلاطون قائد ماهر يرد جموح الشهوة إلى الطريق السوي ، ولكنها تتم في وحدة واحدة لأن النفس غير منقسمة ، تدرك الصور الكلية والذي يدركها هو « العقل » ؛ لأنه من المعروف أن الشيء لا يتحصل في الذهن إلا عن طريق الاستقراء المنطقي ، وهذا دليل على أن أفلاطون يوبي العقل المفكر المرتبة الأولى في منظومته الفلسفية ، ولا يري أن المفهومات الكلية تأتي عن طريق الإلهام الصوفي [١]، ومجال العقل كائن في استعمال الحجة والمنطق لاستخراج الأحكام الكلية للوصول إلى الصور ، أما مجال الإحساس فهو إدراك الأشياء المادية الحسية باستعمال الحواس .

وعندما قام أفلاطون بدراسة علوم الفلك « الكواكب الطبيعية » رأى أنها جد معقدة ولكنها منظمة ومرتبة ترتيباً دقيقاً ، فقال لابد وأنها صادرة عن عقل إلهي ، منظم ، عالم قادر ، ويؤكد أن الحكماء يتفقون على أن العقل هو (ملك) هذا الكون ، وأنه سيد هذه الأرض ، فهو علة وجود عناصر الموجودات الرئيسة ، وهو الصانع المنظم لكل شيء ، الذي يرتب السنوات والفصول والشهور ، فهو إذاً جدير بأن يسمي بالعقل وبالحكمة ، وإلى جوار هذا العقل ترجد نفس كلية [٢]، ويقول أفلاطون في « القبيادس » إن المعرفة واجهة ؛ لأن النفس الإنسانية تحتوي على الجزء الإلهي ، أي على « العقل » Nous كما ذكر أن العقل يرتفع بالجدل من المحسوس إلى المعقول بواسطة « المعان » .

أما وظيفة النفس المائتة عند أفلاطون والتي توجد بين العنق والحجاب الحاجز فهي معاونة للعقل على التحكم في الانفعالات و أما القلب ، وهو العضو

---

(١) د. حسن سعيد الكرمي ، « التنويه في التفكير » عالم الفكر ، المجلد الثالث ، العدد الثاني (يوليو – أغسطس – سبتمبر) ١٩٧٢ م ، وزارة الاعلام ، الكويت – ص ٢٠٩ .

(٢) د. أبو ريان ، « تاريخ الفكر الفلسفي » ص ٢٠١ ، كذلك محاورة فيدون لأفلاطون ، ص ص ٢٦ – ٣٠ .

الذي تلتقي عنده الشرايين والأوردة ، فهو الحارس المؤتمر بأمر النفس الغضبية ، فإذا ما صدرت إليه الإشارة من العقل عن طريق النفس الغضبية ، فإن حرارته تشتد حينما تشتد حدة الانفعالات [1].

وقد ذكرنا آنفاً أن أفلاطون قال عن سقراط أنه سمع عبارة انكساجوراس التي تقول إن العقل هو منظم الأشياء جميعاً ، وهو علة كل شيء ، فتعلق بها واستفاد منها أكثر من إفادة انكساجوارس نفسه بها ، فأدخلها أفلاطون في فكرة «المشاركة» Participation بين الماهيات المعقولة والمثل الأفلاطونية ، وجعل «الوجود الكلي» يتضمن العقل والنفس والحياة والحركة ، كما جعل للعقل دوراً أساسياً فيما عرف بالجدل الصاعد والجدل الهابط ، وجعل كذلك « العقل يتصور بالمثال شيئاً حقيقياً هي الماهية المشتركة بين كثيرين ، وهذه الناحية المشتركة هي المثال » [2].

والعقل لدى أفلاطون هو أيضاً علة خليط الأضداد الموجودة في الحياة ، كما أن العقل هو الخير Good؛ لأن العقل والخير كلاهما شريفاً علوياً ، مقدساً . فالخير هو ما تصدر عنه الفضائل والخيرات ، أي أن الفضائل والخيرات تصدر عن العقل طبقاً لرأي أفلاطون ، وأن اكتساب الفضيلة إنما يتم أساساً عن طريق العقل مثل فضائل العلم ، الحكمة ، العدالة ، وغيرها ، « فأسمى الملذات وأكثرها هي فضيلة العقل أي الحكمة ، وفيها يكون خير الإنسان وسعادته » [3].

وغاية العقل هو الخير ، والحكمة هي فضيلة العقل ؛ لأن الفضيلة من جنس العقل والنفس ، وكذلك يدرك العقل فكرة وجود الله ، وجمال خلق الله ، وقدرته وجلاله ، « فمن جد بالعلم حتى يبصر بالعقل والفكرة ما خلق الله من جمال لا يهبط من سماء الفكرة إلى صراع المخطئين » [4].

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٠ .

(٢) يوسف كرم ، « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، ص ٧٦ .

(٣) د. أبو ريان « تاريخ الفكر الفلسفي » ، ص ٢٤٢ .

(٤) د. علي حافظ ، « العقل الإغريقي » ، عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الثاني (يوليو – أغسطس – سبتمبر) وزارة الارشاد والأنباء ، الكويت ١٩٧٠ ، ص ٦٩ .

ويؤكد رسل على ما جاء في سياق حديثنا أعلاه ، حيث قال إن العقل يتأمل بعض الأشياء من خلال أدواته الخاصة به ، بينما يتأمل أشياء أخرى من خلال الملكات الجسمية مثل السمع والبصر والشم وغيرها ، ويضيف رسل قوله إن أفلاطون أكّد على أن العقل هو الذي يحكم على وجود الأشياء وعلى أضدادها ، فالعقل هو الذي يستطيع الوصول إلى الوجود Existence، كما أننا لا نستطيع الوصول إلى الحقيقة إذا لم نصل إلى الوجود ، فالحواس وحدها لا تطلعنا على الحقائق ، ولا نستطيع الوصول إليها ، فالمعرفة لدى أفلاطون تتكون بالفكر والتأمل Reflection ، وليست المعرفة الحسية بطريق يوصلنا إليها [1].

المعرفة الحسية هي معرفة ظنية تتصل بالأشباح Ghosts، ولا تتصل بالعلم، فالعلم هو المعرفة اليقينية المؤسسة على العقل ومبدأ العلية ، وقد حاول أفلاطون أن يربط بين العقل والألوهية، أي أن يوفق بين العقل وما يعطيه من قيم علمية، ومعارف إنسانية وبين الدين وما يعطيه من قيم أخلاقية ، وإيمان مطلق بالله لانراه ، ولكننا نفكر (باستخدام العقل) في آثاره ، ونؤمن به عقلاً وقلباً .

وقد رأي كل من أفلاطون وأرسطو من بعده أن المادة الخام ، أي الضرورة ليست منافرة في أساسها للعقل والقياس ، إذ كلما كشفنا عن طبيعة المادة ، وطبيعة العقل تبين لنا أنهما متقاربان ، ويدعو أحدهما الآخر للاتحاد به ، وقد برهن أرسطو على أن المادة مهما تبلغ في ظاهرها من عدم التعيين ،فإنها لا تتعرى عن الصورة ، وأن المادة في جوهرها ليست إلا الصورة بالقوة ، فالعقل إذاً ، موجود ، وهو مع وجوده فعال ، إذ بدونه لا موجود يوجد على الهيئة التي هو عليها ، بل يرتد إلى العماء Chaos.

إننا نئن من قسوة القدر ، ومن مصائب الحياة ، وهذا حق ، ولكن الفوضى ليست جانباً واحداً من جوانب الأشياء ، وكل من ينظر فيها بعين العقل يري فيها العقل [2].

---

(1) Russell, a History of Western Philosophy, P. 166.

(٢) إميل بوترو ، « الفلسفة والعلم في الفلسفة المعاصرة » ، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ م ، ص ١١ .

وعلى هذا ، فالعقل قوة حدسية ، عند أفلاطون والأفلاطونيين ، يقدم مباديء التركيب ويكشف عن صميم الأشياء ، بينما الفهم لديهم هو قوة استدلالية تركب ما تتلقاه من التجربة ، وتقف عند هذا الحد .

لقد كان أفلاطون هو البداية الحقيقية والعميقة للإيمان بالعقل ، وهو نواة المذهب العقلي والمذهب المثالي الذي بنيت على أسسه الفلسفة الحديثة ، خاصة عند ديكارت وأتباع الديكارتية من الفلاسفة الفرنسيين والهولنديين وغيرهم شرقاً وغرباً .

٢ـ أرسطو ومفهوم العقل

ويمثل أرسطو (٣٨٤ – ٣٢٢ ق.م.) Aristotle نقطة تحول كبرى في الصراع الفلسفي بجوانبه المتعددة ، مما سيكون له أثر كبير في تاريخ الفكر الفلسفي فيما بعد ، فماذا قال أرسطو عن العقل ؟ وهل ارتفع به على سائر المضامين أم لا ؟ .

يذكر أرسطو في كتابه « الأخلاق النيقوماخية » Nicomachean Ethics أن الخير هو السعادة ، وهما نشاط نفسي (عقلي) .ويقر أرسطو أستاذه أفلاطون على تقسيمه للنفس إلى قسمين : قسم عقلي Rational ، وقسم غير عقلي Irrational ، فالقسم الأول يتصل بالعقل ، ويختص بالفضائل Virtues ، بينما يختص القسم الثاني بالشهوة Appetitive ، أما النفس النباتية Vegetative فإنها تتصل بالحيوان ،والفضائل لدى أرسطو تنقسم بدورها إلى قسمين ، فضائل عقلية Intellectual ، وفضائل خلقية Moral ، وجميعها يؤول إلى النفس ، ثم إلى العقل ؛ لأن العقل هو الجزء الإلهي الذي في الإنسان ، وبه يتأمل الإنسان الله تعالى .

ولا مندوحة من القول إذاً ، إن العقل عند أرسطو هو أسمى قوى الإنسان ، لذلك جعل أرسطو موضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد ، وأفعال العقل ثلاثة ، هي : التصور الساذج ، وتركيب التصورات وتفصيلها ، والاستدلال والمنطق هو آلة الفكر ، بصّر الفكر بنفسه ؛ لأن العقل هو تناسق ونظام ، والصدفة لديه مضادة للعقل ، ذلك أن العقل يدخل في نطاق الأمور

التي تحدث دائماً ، وفي الغالب ، بينما الصدفة Accident تحدث استثناءً مما يحـــدث على الدوام (١)، والصـدفـة والاتفاق Spontaneity يأتيان بعد العقل والطبيعة وسائر المبادىء الأخرى (٢).

ويرى « أبراهام إيدل » Abraham Edel أن كلمة « النفس » في فلسفة أرسطو كلمة مضللة ، إذ أنها لا تعنى الدراسات الدينية ، ولكنها تعني الدراسات النفسية، التي تندرج تحت لواء علم النفس ؛ لأنها ذات مفهوم خاص يتصل بالروح ، أي بالجزء الخالد في الإنسان ، فعبارة « أنا لا أملك روحاً » تعني « إنني إنسان ميت»، في حين أن عبارة « أنا لا أملك عقلاً » I have no mind ربما تعني إنني ذات قوى عقلية ضعيفة ، فإذا ما أراد شخص أن ينكر أن له عقلاً ، أي أن له جزءاً يختلف عن الجسم ، فعليه أن يقول « إن لعقلي وظيفة مختلفة عن وظائف الجسم » My mind is some sort of function of my body (٣).

وقبل أن نعرض رأي « إيدل » في عقل أرسطو المقدس نشير إلى نظرية أرسطو نفسه في العقل ، فإن الفكر يجب أن يرتبط بموضوع الفكر ، لذلك ، فالعقل غير مختلط مع غيره كما يقول انكساجوراس ، وطالما أن العقل يفكر في كل شيء ، فعليه أن يصدر الحكم (٤) ، فالعقل هو عملية الفكر في النفس ، فما يسميه أرسطو بالعقل إنما هو الأداة التي تفكر بها النفس ، وتكون بها التصورات ، كما أن العقل سيختلف عن الجسم ، وإلا اتصف بما يتصف به الجسم من حرارة وبرودة ، أو أنه سيكون مجرد « عضو للحس » ، لذلك ، فالعقل بالفعل هو مطابقته مع الفكر الواقعي ، أي أن العقل يتعقل بذاته (٥).

ويعتبر العقل لدي أرسطو مركز تجمع الأشياء ، فهو يملك نفس خاصية الضوء ، أي أنه مجمع للأشعة كالضوء ، فكما يقوم الضوء بتحويل القوة أو الطاقة إلى ألوان حقيقية ، فكذلك العقل باعتباره قوة نشطة فهو خالد أزلي (٦). فإذا قال فيلسوف مثل أمبادوقليس إن رؤوس مخلوقات كثيرة أتت إلى الحياة

---

(١) د. أبو ريان ، « تاريخ الفكر الفلسفي ، الجزء الثاني ، « أرسطو » دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ط٢ ، ١٩٦٧ م ، ص ٨٤ عن كتاب الطبيعة لأرسطو ، ص ١٩٧ أ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٦ .

(3) Edel, Abraham, "Aristotle", Edgar Johnson, The Laurel Great lives and thought, U.S.A. Rarch, 1967, P 354.

(4) Aristotle, "Psychology", translated by Willam Alexander Hammond, Swan Sonnenschein & Co. Ltd. London, 1902, P.112.

(5) Ibid,P. 113.

(6) Ibid, PP. 117-118.

بدون رقاب ، ثم جمعها الحب بعد ذلك ، فكذلك يجمع العقل الأفكار المشتتة ، وإذا كان للأفكار اتصال بالماضي أو بالمستقبل ، فإن عنصر الزمن يضاف إلى العقل ويتحدد بالأفكار، وينشأ الخطأ –بصفة دائمة– من الاتصال Combination أو من اتحاد الأفكار .

ومثال ذلك : الذى يفكر في الشيء الأبيض عندما لا يتصف بالبياض ، فإننا نقوم بتركيب هذه الفكرة ، بفكرة « اللاأبيض » ويقوم العقل بعملية التوحيد Unifying، ولا يوجد ما يمنع العقل من التفكير في الأشياء تفكيراً كلياً ، ويساعد « الزمن » العقل على هذا التفكير الكلي [1] .

أ- العقل الإلهي

نشأت بعض الصعوبات من تفسير أرسطو للعقل ، والذي أورده في كتابه «علم النفس » فحاول « إيدل » مناقشتها في كتابه عن أرسطو تحت عنوان « العقل الإلهي » The Divine mind، خاصة من حيث اتصال العقل بالفكر ، أو اتصاله بموضوع الفكر ، على اعتبار أن العقل يفوق الطبيعة ويختلف عنها ، ويقول « إيدل » : إن العقل يصادف صعوبات معينة ، والسؤال الذي يطرح نفسه هو عن كيفية تعاملنا مع طبيعة العقل ، فإذا كان العقل يفكر في « لاشيء » فأين تكمن أهميته ، إنه في هذه الحالة سيشبه حالة رجل نائم ، فإذا كان العقل يفكر ويوجد شيء يحد من تفكيره ، وهذا الشيء من طبيعة أخرى تختلف عنه ، فلن يكون العقل عندئذ عقلاً حقيقياً ، فالعقل يستمد امتيازه من الفكر ، فإذا كان جوهر العقل الفكر ، ففيما إذاً يفكر ؟ هل يفكر العقل في ذاته ، أو في شيء آخر غير ذاته ؟ وهكذا تنشأ تساؤلات عديدة ، متتابعة إلا أنه يمكننا القول إن العقل يفكر في موضوعات عدة، بالإضافة إلى موضوعات أكثر تقديساً ، لاختلاف موضوعات الفكر ، ومن هنا يمكننا القول إن العقل يعتبر فكراً ، وهو قدرة احتمالية ، ينتج عن هذا القول ما يأتي :

١ ـ إن استمرار الفكر هو استمرار لوجود العقل .

٢ ـ قد يكون الفكر أكثر سمواً من العقل ، إلا أن الفكر ليس شيئاً أسمى ، لهذا فالعقل يفكر بذاته « وفكره هو فكر الفكر » .

Its thinking is a thinking of thinking.

---

(1) Ibid, PP. 119-220.

ب- العقل الفعّال والعقل المنفعل

يختلف العقل عن الحس ، فالإحساس صفة يشترك فيها الإنسان والحيوان ، بينما العقل ينفرد به الإنسان ، وقد أخطأ بعض القدماء من الفلاسفة والعلماء الذين سووا بين الإنسان والحيوان من حيث الإدراك، فالعقل لا ينفعل مع الصور، ولكنه يقبل الصور، فالعقل بالنسبة لإدراك الصور ، التي يشبهها بالقوة ، كنسبة الحس إلى المحسوسات ، فالعقل لا يمتزج بالمعقولات ولا يمتزج بالجسم ، وليس له عضو يختص به ، والعقل عندما يعقل معقولاً قوياً فإنه أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة ، وذلك يرجع إلى أن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن ، على حين أن العقل مفارق له ، أي أنه ليست له آلة خاصة لممارسة فعله ، [1]، ويصبح العقل بعد ذلك مستفاداً عندما يحصل على المعقولات ، وتصبح هذه المعقولات بالفعل ، أما قبل تعقلها ، فهي معقولات بالقوة .

وبهذا يفرق أرسطو بين درجتين من درجات العقل ، أي العقل المنفعل المسمى بالعقل الهيولي أو المادي ، وهو قوة خالصة مستعدة لقبول الصور المعقولة ، أما العقل الفعّال فهو المبدأ الذي يقدم الصور المعقولة للعقل المنفعل ، ويخرجه من القوة إلى الفعل بعد تعقله لهذه الصورة [2]، والعقل الفعّال في هذه الحالة عقل منفصل ، عديم العاطفة ، ومشوش ، وبالنسبة للمادة فهو نشط ومبتكر ، وبه إنما ترتبط المعرفة الحقة [3]، ويقول برجسون إن العقل الفعّال هو العلم التام الذي يفترض أنه يوجد دفعة واحدة ، والذي قضى على العقل الإنساني الشعوري الاستنباطي [4].

ويذكر أرسطو في كتاب « الحيوان » أن العقل الفعّال يأتي من خارج ويحل في الجنين [5]، فماذا يقصد بذلك ؟ هل يقصد أن الجنين يوجد بلا عقل ؟ ثم يضاف إليه العقل ، أم أن العقل مكتسب يأتي بالخبرة ؟ ، ومن أين يأتي الجنين

---

(1) Op. Cit., P. 354.

(٢) د. أبو ريان ، « تاريخ الفكر الفلسفي » ، ص ١٥٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(4) Op. Cit., P. 287.

(٥) برجسون ، « التطور الخلاّق » ، ص ٣٦٥ .

بالخبرة ؟ أم أن المقصود هو أن العقل يأتي مع الروح ، وأن الروح نفحة من الله في رحم الأم ؟

إن التساؤل الأخير هو أقرب الإجابات والافتراضات التي تتفق وروح البحث من ناحية ، وتتفق من ناحية أخرى مع التفكير العقلي والمنطقي والعلمي الحديث إلا أن أرسطو لم يكن يعرف الأفكار الدينية المعروفة لدينا الآن ، فكيف يقول ما لم يكن يعرف ، كما أن هذه النقطة تتعارض مع ما جاء به أرسطو في كتابه « النفس » حيث يقول :

« وفيما يختص بالعقل فيظهر أنه يولد فينا كأن له وجوداً جوهرياً ولا يخضع للفساد [1] » ، ويتفق هذا القول مع أفلاطون ثم بعد ذلك مع ديكارت من حيث فطرية النفس والعقل وما بهما من أفكار ، لا يكتسبها العقل من الخارج [2] .

ثانياً مفهوم العقل عند الرواقية

يقول الرواقيون إن الطبيعة هي العقل الكوني أي « اللوجوس « Logos ، والعقل الإنساني جزء من هذا العقل الكوني ، وكل ما يحدث إنما يحدث « بالضرورة ، لدى العقل ، حتى أن « الفعل الأخلاقي يصدر عن عقل الإنسان عندما يكون مطابقاً للعقل الكوني » ، وتتجه الطبيعة إلى غايتها بالعقل « فوظيفة الإنسان أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي ، وأن يترجم عنه أفعاله ، أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل » [3] .

والعقل لدى الرواقيين يعلمنا عن طريق العلم الطبيعي وحدة الوجود ، كما يعلمنا ربط المعلولات بالعلل في الطبيعة ، وفي مجال المنطق يعلمنا العقل ربط التالي بالمقدم ، وفي الأخلاق يطابق بين أفعاله (أي أفعال العقل) وبين قوانين الوجود ، أي أن « المنطق صورة الطبيعة في العقل ، والأخلاق خضوع العقل للطبيعة » [4]، أما الانفعالات فهي مخالفة للعقل والطبيعة ؛ لأن الانفعالات

---

(١) د. أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

(٢) د. أبو ريان ، المرجع السابق ، نفس الموضع .

(٣) يوسف كرم ، « الفلسفة اليونانية » ، ص ٢٢٩ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٢٤

مبالغ فيها سواء بالسعادة أم بالحزن ، باللذة أم بالألم ، وتدل كذلك علي اضطراب في النفس لا اتساق فيها ولا اتزان .

ولكن ما طبيعة العقل لدى الرواقيين ؟

إن طبيعة العقل لديهم هي أنه موجود جسمي ، أما المعقولات واللاجسميات فهي أفعال الجسم ، ومنها أفكار العقل ، والنفس قادرة على الفعل بفضل العقل ، بل إن العناية الإلهية نفسها إنما توجد بفضل العقل ؛ لأن أفعال العقل ضرورية وضرورتها عاقلة تتناول كلاً من الكليات والجزئيات .

والغريب في أمر الرواقيين أنهم قالوا إن طبيعة العقل جسمية ، بل إن أفكار العقل جسمية ، وهذا أمر يبدو غير مفهوم ، إذ كيف يكون العقل الكوني ، وعقل الإنسان متطابقين ، وإليهما ترجع جميع الأفعال المنطقية والأخلاقية ، ثم يكون العقل جسمياً لا نفسياً ، وإذا كانت ضرورة أفعال العقل « عاقلة » فكيف تكون جسمية لا نفسية ؟

ربما كانت الإجابة أنهم ماديون ، يفسرون كل شيء طبقاً للمادة « ووفقاً لها » على الرغم من أن العقل هو « زيوس » Zeus وكان كليانتس الحكيم الرواقي يخاطب « زيوس » على أنه العقل الكلي ، والقانون الكلي الذي ينظم كل شيء ، فيدخل الائتلاف على الاختلاف ، ويحيل الأعداد الفردة إلى أزواج ، والبغض يتجاذب مع الحب والمودة .

وهناك تفسير آخر لمفهوم العقل عند الرواقيين ربما يفسر لنا موقفهم المزدوج من العقل ، فالرواقيون حسيون عقليون في آن واحد ، يحترمون الحس ويبجلون العقل ، فالإحساس لديهم هو أول مراتب المعرفة وعمادها ، ولكنه ليس آخرها ، أما العقل فهو منبع الإحساس ، بل هو نفسه إحساس ، فيما يقول « شيشرون » رواية عنهم (١).

وإذا كانت الحواس هي وسيلة من وسائل المعرفة ، فإن وظيفة العقل هي الربط ، أي ربط الأفكار والمعاني ربطاً يتألف منه نظاماً يسمي بالعلم لكن

---

(١) د. عثمان أمين « الفلسفة الرواقية » مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٩٥ .

الحواس ليست إلاّ خادمة ، والعقل يسيطر عليها سيطرة الملك على رعيته ، فيرتب رسائلها ويوجهها إلى غايتها ، فالعقل عند الرواقيين هو – على حد تعبير شيشرون – تلك القوة (التي بها يرى الإنسان النتائج والأسباب ويفهم سيرها ويقارن بين المتشابهات ويربط المستقبل بالحاضر) . وإذاً فمهمة العقل هي إدراك حدوث الأشياء في العالم والإحاطة بما بينها من روابط ، وبعبارة أخري هي فهم تلك الوحدة المعقدة التي يعبر عنها بالنظام (لوجوس/ لوجسموس) (١).. كما ذكرنا في العبارات السابقة .

ويقوم نسق المعرفة الرواقي على أساس مرتب معرفية متدرجة تبدأ من « التصور » وهو الصورة الذهنية لموجود حقيقي ، وهو أول حكم على الأشياء يعرض على النفس فتمنحه « القبول » أو « التسليم » أو « التصديق » ، فإذا منحت النفس التصور التصديق ، كان لها حق الفهم و « الإحاطة » وتعني الإحاطة إدراك الأمور على وجه يطابق تصورها ، والتصور الصحيح لدى الرواقيين هو «التصور المحيط » يسمح للعقل بأن يدرك الحقيقة في يقين حتى يصبح معياراً أو محكاً للحق الذي يصل بالمعرفة إلى مرتبة العلم (٢) .

ومما سبق نستطيع أن نستخلص أن بارمنيدس اتهم المعرفة الحسيّة وفضّل العقل على سواه ، بينما وقف هرقليطس موقفاً عكسياً وفضل الحس على العقل ، واتفق أرقاسيلاس ، وهو أحد أتباع مدرسة أفلاطون ، مع أستاذه أفلاطون ، واعتقد بالعقل والأفكار الفطرية ، في حين انتقد قرنيادس الأكاديمي كلاً من الحواس والعقل والعرف وآمن بالاحتمالية Probability في المعرفة ، وكان من جراء هذه التدخلات والشد والجذب بين أدوات المعرفة المختلفة أن ظهر جماعة من الشكاك Skeptics لا يستطيعون تبيان طريقهم وسط هذه الأفكار المتعارضة فظهر كل من بيرون (اللاأدرية) وسكستوس (التجريبي) ، وأناسيداموس وأجريبا (الجدليين) حتي انتقل مفهوم العقل ليحتل مكان الصراع مع الدين فى العصور التى تلت عصر الفلسفة اليونانية ومدارسها الصغرى .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩٦ ، في كتاب Cicéron, De finibus, II, 14.

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٩٠ – ١٠٠ .

ثالثاً:مفهوم العقل بين الفلسفة والدين

دخل مفهوم العقل بين الفلسفة والدين دائرة الصراع بعد ظهور الأديان السماوية ، ووقوفها وجهاً لوجه مع نتاج العقل ، والتراث الفلسفي المثقل الذي ورثته الإنسانية ، وجاء الدين اليهودي ، ومازال العقل البشري قريب عهد بالفلسفة اليونانية وما نتج عنها من نشاط عقلي ، لذلك حاول فيلون السكندري Philo (٣٠ ق . م . – ٥٠ م .) تفسير التوراة على أساس فلسفي رمزي ، فقال إن السماء ترمز إلى العقل ، فالسماء شامخة ، والعقل كذلك ، والأرض ترمز إلى الإحساس وما جاء في التوراة أن الله خلق السماء أولاً ثم خلق العقل قبل الجسد ، ثم أضاف فيلون بأن العقل الكوني هو الله ، والعقل الفردي عند الإنسان الأول يعني ويؤدي إلى الخير ، والثاني إلى الشر ، وفسر أشجار الجنة بأنها عقل الإنسان الفردي [1].

وحاول « أوريجين » Origin (١٨٥ – ٢٥٤ م) الذي آمن بالعقل الخالص أن يزاوج بين الدين والفلسفة ، وأن يؤسس « الإيمان النصراني » Christian Faith ، خاصة فيما يتعلق بالله والخلود والإرادة الحرة ، على العقل ، وأن يبين أن معجزات الأنبياء تعضد العقل والإيمان معاً ، ولا تنتقص من شأنهما شيئاً .

ولقد تأثر أفلوطين Plotinus (٢٠٥ – ٢٧٠ م) بأفلاطون ، خاصة فيما يتعلق بالميتافيزيقا ، إلا أنه أقام فلسفته على غرار الثالوث المقدس Holy trinity في النصرانية ، فقال أولاً بالله باعتباره الموجود الأسمى ، والخير الأسمى ، ثم قال ثانياً بالعقل ، والعقل هو صورة الواحد القهار ، لذلك فهو إلاهي Divine ، والعقل يستطيع إدراك ذاته ، فهو الرائي والمرئي ، وقال ثالثاً بالنفس وهو أقل ما في الثالوث المقدس ، بل أقل من العقل ذاته .

ولكي نفهم العقل المقدس ، فإن علينا أولاً أن نعرف أنفسنا في شفافيتها حيث تكون قريبة من الله ، ومن هنا اكتسب العقل قدسيته ومنزلته الرفيعة لأن معرفتنا بالنفس روحية ، وهي روحية بالعقل والعقل والنفس مقدسان ، ومن

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٨ .

هنا كان اهمال أفلوطين للبدن الذي يخضع بطبيعته للرغبات الدنيا المحسوسة (١).

ويضيف أفلوطين أن العقل الذي يتأمل جميع الأشياء التي في قدرة الواحد، ينقسم تبعاً لهذه الأشياء ، وهذه القدرة ، وإلا انتفى العقل .

والعقل والحياة والأشياء جميعاً تنشأ من أن العقل ينقسم ابتداء من الواحد غير المنقسم (٢).

رابعاً:مفهوم العقل في العصر الوسيط

١- في الغرب

كان القديس أوغسطين Saint Augustin (٣٥٤ - ٤٣٠ م) أفلاطوني النزعة ، وحامل عبء تسخير الفلسفة لخدمة الدين ، وفي نفس الوقت حاول تطويع العقل لقبول حقائق الإيمان، وجعل هذا التطويع العقلي مرحلة أولى سابقة على الإيمان حتى يجعل من الإيمان تصديقاً واضحاً لا يشوبه الغموض ، كما آمن بأنه « ليس ينفر الإيمان من نقد العقل مادام الإيمان لا يوجد إلا في العقل » (٣)، وعلى العقل أن يتأكد من الحقائق الدينية قبل الإيمان بها ، ومن هنا أتي أوغسطين بمقولته الشهيرة « تعقل كي تؤمن » ولا تقف مهمة العقل عند هذا الحد ، بل إن القديس أوغسطين يكل إليه بمهمة أخري بعد الفحص والتفنيد والوصول إلى مرحلة الإيمان ، وهذه المهمة هي تفهم الحقائق الدينية حتى يمكن شرحها وتوصيلها إلى الغير ، فالعقل لديه أقدر للبحث وأسرع قبولاً للحق ، بحيث نقول : « آمن كي تتعقل » (٤).

وعلى هذا فإن القديس أوغسطين استطاع أن يجمع بين متمايزين هما : العقل والإيمان ، ووجههما لغاية واحدة هي خدمة الدين النصراني ، وشهر سلاح العقل أمام المحسوسات حتى تعطينا اليقين المطلوب .

---

(1) Russell, "A History of Western Philosophy", PP. 293 - 296 .

(٢) يوسف كرم ، المرجع السابق ، ص ٢٩٢ .

(٣) يوسف كرم ، « تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط » مكتبة الدراسات الفلسفية ، دار المعارف بمصر ، ط ٣، بدون تاريخ ، ص ٢٩ .

(٤) المرجع السابق ، نفس الموضع .

وقد رأينا كيف جعل أفلاطون الحكمة من نصيب العقل ، وجعل العقل يطلب الحكمة والعلم وسائر أنواع الفضائل والخيرات ، وسار أوغسطين على نفس الدرب الأفلاطوني ولم يبخس العقل حقه في وجوب التسليم بالعقل لتحقيق الحكمة والسعادة معاً .

ولم يجعل أوغسطين أي جوهر من الجواهر يسبق العقل ماعدا الله ، حيث أخضع الإرادة للعقل ، وأخضع العقل لله ، والله هو « المعلم الباطن » ثم جعل الحقائق الأولية Apriori مثلما جعلها أفلاطون من قبله ، وجعلها ديكارت من بعده ، وقال أوغسطين : إن العقل لا يؤلف الحقائق ، بل يستكشفها في ذاته ، ثم يضع « الماهيات المعقولة في العقل الكلي الذي هو في المرتبة الثانية » ويقصد به العقل الإنساني (١).

ونذكر أن أفلاطون ربط بين وجود النفس ووجود الفكر ، فالفكر حياة ، وهي أعلى مراتب الحياة ، والقديس أوغسطين لم ينس هذه الحقيقة وهو يتحدث عن النفس الإنسانية التي هي صورة الله مطبوعة في الإنسان ، لذلك كانت النفس روحية والعقل بالتالي روحي لا ينقسم ، وما يقال عن النفس يقال عن العقل طبقاً لمفهوم أوغسطين له ، فيكون بالتالي جوهراً ، تاماً في ذاته ، يختلف عن البدن ، إلا أن الإنسان واحداً كالعملة ذات الوجهين ، باطن وظاهر لنفس العملة ، أي لنفس الإنسان الواحد .

وقد أيد « بويس » Boethues (٤٧٠ - ٥٢٥ م) رأي القديس أوغسطين في وجوب توظيف العقل لخدمة الإيمان باستخدام المنطق ومناهجه في معالجة قضايا عقائدية تخدم الدين النصراني ، وذلك في كتابه « عزاء الفلسفة » Consolations of philosophy .

وعلى الرغم من أن القديس أوغسطين أعلى من شأن العقل إلا أن بعض مؤرخي الفلسفة يعتبرون « جون سكوت أريجنا » Jean Scot Erigène (٨١٠ - ٨٧٧ م) هو أبو المذهب العقلي في العصر الوسيط ، وإن كان يختلف عن المذهب العقلي في العصر الحديث ، من حيث أن مذهب أريجنا العقلي يفترض البرهنة على العقائد ، بينما المذهب العقلي الحديث ينكر العقائد باسم العقل والبرهان (٢).

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٦ .

تمسك « أريجنا » بالعقل ولم يفرق بين الفلسفة والدين على نحو ما فعل القديس أوغسطين ، وأعطى العقل مجاله الواسع دون مواربة في التفسير والتأويل حسبما يتراءى له الحق ، وجعل العقل فوق السلطة Authority لأن العقل الذي يسير في ركاب السلطة لا يكون حراً ، بل إن السلطة ذاتها تخضع وتصدر عن العقل ، وكل سلطة لا تقوم على عقل مستقيم فهي سلطة كسيحة ، بينما العقل المستقيم المعزز ببراهينه غير مفتقر لتأييد سلطة ما ، إلا أن تكون سلطة الكنيسة التى ترسم حدود التأويل (١) فالكنيسة ترسم حدود التفسير للعقل ولا تضع حدوداً لحريته وانطلاقته .

وسار العقل يحتل مركز الصدارة في الفكر الفلسفي خلال العصر الوسيط ، ونجد خريج مدرسة شارتر « بيرنجى دي تور » (١٠٠٠ – ١٠٨٨ م) يقول إن « الإنسان إنما صنعه الله على صورته بالعقل ، فالعدول عن استخدام العقل عدول عن هذا الشرف وانحراف عن التشبه بالله » (٢) ، وبهذا أعطى بيرنجي دي تور قيمة مطلقة للعقل من حيث ارتباطه توافقاً مع قوانين الطبيعة ووفقاً للنظام الإلهي الموضوع .

وانتهج القديس الإيطالي « أنسلم » Anselm (١٠٣٣ – ١١٠٩ م) نهج سلفه القديس أوغسطين وأخرج لنا مقولة مؤداها « تعقل كي تؤمن » ، وربط بينهما (الفلسفة والإيمان) عملاً بقول النبي أشعيا « إن لم تؤمنوا فلن تفهموا » ، كما جعل التعقل وسطاً بين الإيمان في الحياة الدنيا ومعاينة الله في الآخرة(٣) .

وعندما طلب الرهبان إلى القديس أنسلم تأليف كتاب يبرهن فيه على وجود الله بالعقل ، وضع لهم « المونولوجيوم » (أي مناجاة النفس) مما يدل على عظم قدر الله لديهم ، فلم يبخسوا قدره ، ولم ينزلوه منزلة دون التى يستحقها ، مما جعل الإيمان تمايزاً أحياناً .

وقد حاول « القديس توما الأكويني » Saint Thomas D'Aquinas (١٢٢٥

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٦ .
(٢) المرجع السابق ، ٨١ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٨٥ .

- ١٢٧٤ م) أن يثبت العقائد بالإيمان بدلاً من البرهان (العقل) ، ويضيف قوله إن الله ذو عقل وإرادة ، عقل مفارق أكمل وأعلى وأكبر من عقل الإنسان الذى يتصل بالحس ... فالأولى أن نأخذ العقل الفارق عن طريق « الإيمان Faith، لا أن نأخذ بالعقل المنغمس في الحس عن طريق « البرهان » .

من هنا كان منهج توما الأكويني أن الإيمان أولاً ثم العقل ، وفي مقدور العقل إثبات وجود الله ، وإثبات حدوث العالم مستخدماً في ذلك الإيمان ، والعقل يدرك الكليات لا الجزئيات (وهذا ما قاله أرسطو من قبل) ، فالجزئيات تتجه إلى الحواس ، والإرادة ترتبط بالعقل فهي كلية ، تدرك الخير الكلي بالضرورة وتنزع إليه .

ويضيف توما الأكويني أن العقل الإنساني ليس عقلاً بالفعل كالملاك ، ولكنه عقل بالقوة ، فلا يعقل إلا متى خرج إلى الفعل [١]، وأن العقل الطبيعي Natural reason قادر على إثبات بعض الجوانب الإيمانية المتصلة بوجود الله ، ولكن ليس كل الجوانب ، فالعقل الطبيعى قادر على إثبات وجود الله والخلود ، ولكنه غير قادر على إثبات الثالوث المقدس[٢] Holy trinity، أو فكرة التجسد incarnation ، أو يوم القيامة The Last Judgment .

وعلينا أن نفرّق بين جزئي الإيمان المبرهن عليها عن طريق العقل ، وقد خلط الأكويني في كتابه Summa بأجزائه الأربعة بين ما يمكن الوصول إليه عن طريق العقل (في الأجزاء الثلاثة الأولى) ثم ما يمكن تحقيقه في الجزء الرابع عن طريق الوحي Revelation[٣] .

ويقول الأكويني أيضاً إنه يمكن معرفة الله عن طريق العقل والوحي والحدس، وركز على العقل والوحي وأهمل الحدس .

ويعتبر « بيير بيل » Pierre Bayle (١٦٤٧ - ١٧٠٦ م) أنموذجاً جيداً للصراع بين العقل والإيمان والشك الاعتقادي، ونستطيع أن نلمس ذلك في كتابه الضخم « المعجم التاريخي والنقدي » (١٦٩٧) حيث نلمح من خلال صحفه

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٤ .
(2) Russell, B. "A History of Western Philosophy ", PP. 446 .
(3) Ibid, P. 446.

المنشورة قبول بيل للإيمان الشخصي ، والعقل النقدي معاً ، كما أنه سيدخل في سياق حديثه الشك الإيماني ، خاصة وأننا نعلم أن بيل تربى على فلسفة مونتاني وشارون وكالفن ، وهم من الشكاك الإيمانيين ، إلا أن بيل استخدم مذهب الشك ليكتمل الصراع الذي نشب بين البروتستانتية Protestantism كإيمان (نزعة دينية) والبروتستانتية كمذهب عقلي (نزعة فلسفية) على ما يقول لودفيج فويرباخ Ludwing Feurbach[١] .

ويمكننا أن نقول إن بيل Bayle قد استخدم نور العقل في إقرار المبادىء الأخلاقية ، حيث تساير المبادىء الأخلاقية التصورات العامة للإنسان ، كما أن هناك تطابقاً واضحاً بين المبادىء الأخلاقية والعقل ، فلا يوجد عقل مستنير يوافق على الحنث بالوعد ، أو خيانة من يأتمن غيره ، أو الكذب أو الغش ، وهكذا .

بالإضافة إلى أن هناك تطابقاً بين أفكار بيل وبعض آراء أفلاطون وأرسطو مما يدل على تفاعل أفكار بيل مع سابقيه من فلاسفة اليونان . وكذلك أنار بيل السبيل لكنط ، كما مهد أيضاً الطريق لجون لوك وديفيد هيوم ، ومع أن العقل النظري لا يستطيع أن يشيد مذهباً ميتافيزيقياً صحيحاً ، إلا أن العقل العملي يستطيع أن يتخذ من هذه الشعارات (*) مصدراً مستقلاً لأحكامه الأخلاقية ، [٢] .

١ ـ لا يجب أن يكون للإيمان الديني دافع عقلي .

٢ – العقل قاصر عن إقامة برهان ميتافيزيقي على وجود الله والعناية الإلهية .

٣ – المبادىء الأخلاقية تقوم على نور العقل (٣*) ، وهو نور طبيعي لا يحتاج إلى الاعتماد على الدين .

---

(١) جيمس كولينز ، «الله في الفلسفة الحديثة» ، ترجمة فؤاد كامل ، مكتبة غريب ، بالإشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، القاهرة – نيويورك ، ١٩٧٣ ، ص ١٨٢ .

(*) الشعارات هي : أن نحيا حياة شريفة ، وألا نؤذي أحداً ، وأن نعطي لكل إنسان حقه .

(٢) جيمس كولينز ، المرجع السابق ، ص ١٨٨ .

(٣*) يقوم نور العقل على مبادىء المنطق المعروفة ، ويستخدمها بوصفها مبادىء يقينية لإثبات الحقائق البسيطة .

ومما سبق يرى بيل أنه يمكننا إقامة مجتمع ملحد ، ولكنه مجتمع أخلاقي ؛ لأن الأخلاق تقوم على العقل ولا تقوم على الإيمان ، بينما يمكننا التغلب على مشكلة الصراع بين الخير والشر اعتماداً على الإيمان وحده .

ذكرنا رأي القديس توما الأكويني وقلنا إنه أخذ بالعقل والوحي كي يقدم أدلته على معرفة الله ونبذ الحدس وأهمله ، إلا أن « جوليان هكسلي » Julian Huxley حاول أن يتخلص من الوحي في كتابه « الدين بغير الوحي » Religion Without Revelation فيقول إنه سمى هذا الكتاب بذاك الاسم كي يعبّر في مستهل الموقف عن عقيدته في الإيمان بالله ، وهي أعلى وأكمل خصائص الدين في حالة غياب الوحي بالمعنى الدقيق [1]، لذلك رفض هكسلي الإيمان بالجنة أو بالنار ، بالمعنى النصراني لهذا الإيمان ، وأراد أن يستخدم عقله ؛ لأن العقل الإنساني يعمل في شتى المجالات ، ويقوم بتنظيم الفوضى البادية في الطبيعة ، فيما يسمى بقانون الطبيعة Law of Nature[2] .

وهكذا اشتد الصراع بين العقل والإيمان خاصة بعد ظهور النزعة العلمية Scientism ، حيث رأى أصحاب هذه النزعة أن العلم إنما يقوم على العقل وحده ، فلا حاجة للإنسان إذاً ، إلى الإيمان ، غير أن فيلسوفاً مثل جان جاك روسو J.J. Rousseau رأى أن الإلحاد كان « نتيجة لفصل العقل عن اتحاده الطبيعي بالإرادة الأخلاقية وبالمشاعر » [3]، لذلك حاول بعض الفلاسفة أمثال : دولباك وديدرو الاستغناء عن الإيمان والدين في سبيل إتاحة الفرصة كاملة للتقدم العقلي والعلمي القائمين على العقل وحده .

٢- في الشرق

تأثرت الفلسفة الإسلامية بتيارين مختلفين هما : تيار الفكر والفلسفة اليونانية من ناحية ، وما أتى به الدين الإسلامي من فقه وشريعة ، ودعوة إلى تحرر الفكر وانطلاقه من ناحية أخرى ، لذلك تميزت الفلسفة الإسلامية بالثراء ورحابة الأفق ، فنتج عن هذا وذاك إنتاج غزير يتصف بالثراء والتنوع .

---

(1) Huxley, Julian, " Religion without revelation " , Watts & Co., The Thinker's library, No. 83, First published, London 1941, P.2.

(2) Ibid .

(٣) جيمس كولينز ، « الله في الفلسفة الحديثة » ، ص ١٨١ .

فالإسلام جاء يخاطب العقل لأن العقل هو الذي يعصم الإنسان من الزلل ، وينقي ضميره ، والعقل أيضاً قادر على إدراك الحقائق والتمييز والموازنة ؛ لذلك لا يحق لنا أن نعطل عمل العقل لكسب مادي ، أو لإرضاء فرد أو جماعة ؛ لأن العمل وفق العقل هو أمر من أوامر الله عز وجل : « وصفوة القول إن الإسلام لا يعذر العقل الذي ينزل عن حق الإنسان رهبة للقوة أو استسلاماً للخديعة ، ولا حدود لذلك إلا حدود الطاقة البشرية [١] »

وعن عمر بن الخطاب (رضىّ الله تعالى عنه) أنه قال ، قال رسول الله ﷺ إنه « ما اكتسب رجل مثل فضل العقل يهدى صاحبه إلى هدى ويرده عن ردى، وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكتمل عقله » [٢] .

وللفارابي (المتوفى عام ٣٣٩ م) « رسالة في العقل » يتحدث فيها عن الفرق بين العقل لدى جمهور الناس (العامة) ، وبين العقل لدى الفلاسفة ، خاصة لدى علماء الكلام ولدى أرسطو ، وفي رأي الفارابي أن المنطق قانون يعبر بلغة العقل الإنساني ، حتى أن نسبة صنعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ[٣] .

كما أدخل الفارابي مسألة التوفيق بين العقل والوحي في تقديره فسمى العقل الفعّال بالروح الأمين ؛ وسمى العقول بالملائكة وسمى الأفلاك التي فيها العقول بالملأ الأعلى . ويعقل الله تعالى بالعقل فالعقل صادر عنه فائض من وجوده ، وهذا العقل الأول هو الذي يحرك الفلك الأكبر وتأتي بعده عقول الأفلاك المتوالية إلى العقل العاشر الذي يعقد الصلة بين الموجودات العلوية والموجودات السفلية [٤] .

---

(١) عباس محمود العقاد ، التفكير فريضة إسلامية ، دار القلم عن المؤتمر الإسلامي ، القاهرة الطبعة الأولى، بدون تاريخ ، ص ٣٣ .

(٢) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ، ص ١٤٢ . والحديث عن ابن المجد في العقل وعنه الحارث بن أبى أسامة .

(٣) قدري حافظ طوقان ، مقام العقل عند العرب ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ص ١١٦ – ١١٧ .

(٤) عباس محمود العقاد ، التفكير فريضة إسلامية ، ص ٧٤ ، ص ص ٧٧ – ٧٨ .

ويبدو أثر أرسطو واضحاً في فلسفة « ابن سينا » (المتوفى عام ٤٢٨ هـ) الذي قال : إن الواحد الأول لا يصدر عنه إلاّ واحداً ، هو العقل الأول ، والكثرة إنما تبدأ في العقل ، وبتعقله لعلّه يصدر عنه ثالث ، هو عقل يدير الفلك الأقصى، وبتعقله لذاته تصدر عنه النفس ، وهكذا يستمر الصدور ، ويذكرنا هذا القول بنظرية أفلوطين في الصدور والفيض ، ويصدر عن كل عقل ثلاثة أشياء « عقل ونفس وجسم » وأخيراً يبدو لنا العقل الفعّال .

ولقد قدّس ابن سينا العقل ، وفي رأيه أن وحدة العقل تظهر ظهوراً واضحاً في شعورنا بأنفسنا وإدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً .. والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا على حالها ، بل يحاول الارتقاء بها . أما التجلي العقلي فيبدو في الخوارق والعناية الإلهية ، ويؤمن ابن سينا بأن الإنسان يقترب من الكمال الإنساني عن طريق اكتمال الإرادة والعقل ، وفي ذات الوقت يرى أن العقل الإنساني ناقص بطبعه ، ويعين الإنسان على تدارك هذا النقص وتحقيق الكمال بالمنطق (١) .

واتجه ابن سينا في قصة « حي بن يقظان » إلى الاعتقاد بأن « العقل هو الطريق الموصل إلى الملكوت الأعلي ، فإن من يستطع الغلبة على شهواته ويخضعها لحكم العقل استطاع أن يرتقي إلى أعلى الدرجات (٢) .

وضمّن « أبو بكر الرازي » كتابه « الطب الروحاني » فصل في « فضل العقل ومدحه » فقال : إننا بالعقل ملكنا الحيوان ، وسناها ، وأدركنا ما يرفعنا ، وعلمنا صناعة السفن واستخدامها ، و ... الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا ، وعرفنا شكل الأرض ، والفلك وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها ، وأعظم من هذا وذاك أننا عرفنا الباريء عزّ وجلّ (٣) .

وأدرك العلامة محمد أبو حامد الغزالي (المتوفى عام ٥٠٥ هـ) فضل العقل فأفرد له في كتابه « إحياء علوم الدين » الباب السابع بعنوان « في العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه بيان شرف العقل » وتحدث عن العقل حديثاً مطولاً ؛

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ١٢٧ – ١٢٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٢
(٣) المرجع السابق ، ص ١٠٣ .

لأن العقل عنده هو منبع العلم ومطلعه وأساسه والعلم يجري من العقل مجري الثمرة من الشجرة ، والنور من الشمس ، والرؤية من العين (١) ، كما أن العقل لديه هو ميزان الحق إذا لم يجب العقل بالأوهام والآراء الباطلة (٢) ، (والتي أطلق عليها فرنسيس بيكون بالأوهام ، Idolsولا يستبعد أن يكون قد أخذها عن الغزالي) .

كما أورد الغزالي حديثاً عن ابن عباس (رضي الله عنه) عن الرسول ﷺ ، جاء فيه :

« لكل شيء آلة وعدة ، وإن آلة المؤمن العقل ، ولكل شيء مطية ومطية المرء العقل ، ولكل شيء دعامة ، ودعامة الدين العقل ، ولكل قوم غاية ، وغاية العباد العقل ، ولكل قوم راع ، وراعي الصابرين العقل ، ولكل تاجر بضاعة ، وبضاعة المجتهدين العقل ، ولكل أهل بيت قيم ، وقيم بيوت الصديقين العقل ، ولكل خراب عمارة ، وعمارة الآخرة العقل ، ولكل امرىء عقب ينسب إليه ويذكر به ، وعقب الصديقين الذي ينتسبون إليه ويذكرون به العقل ، ولكل سفر فسطاط ، فسطاط المؤمنين العقل(٣) .

وجعل الغزالي للعقل معان أربعة يطلق عليها ، وينتسب إليها ، يمكن إيجازها فيما يأتي :

الأول : أنه الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم ، وهو استعداد لقبول العلوم النظرية ، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية ، ويطلق عليه الغزالي كذلك « الغريزة » بالاشتراك مع الحارث بن أسد المحاسبي « كما أن الحياة غريزة وقصد الغزالي بالغريزة هنا العقل الذي يتهيأ لاكتساب العلوم النظرية ، وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء » .

---

(١) الغزالي « إحياء علوم الدين » ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ١٤ .

(٢) د. محمود قاسم ، « دراسات في الفلسفة الإسلامية » ، ط ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٧ ، ص ص ١٤٨ – ١٤٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

الثاني : أنه العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات : كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد ، وأن الشخص الواحـد لا يكون في مكانين في وقت واحـد ، وهذه هي ذات الأفكار الفطرية التي ذكرها ديكارت بعد ذلك ، كما تحتوي الأفكار الفطرية على قوانين المنطق الأساسية وهي قوانين ضرورية تولد مع الطفل ، ويقبلها العقل لأنها منه ، وهي من مكوناته الأساسية .

الثالث : علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال ، فإن من حنكته التجارب ، وهذبته المذاهب ، يقال إنه عاقل في العادة ، ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال إنه غبي غير جاهل ، فهذا نوع آخر من العلوم تسمى عقلاً ، ويضيف الغزالي إن التجربة إنما هي ثمرة العقل ، ولعل في هذا القول ما يجعل الترابط بين العقل والتجربة أمراً مستفاداً ومقبولاً ، وهذا ما استفاد به كنط وحاول أن يربط بين العقل والتجربة في محاولته التوفيقية لكي يقف موقفاً وسطاً بين إسراف ديكارت في القول بالعقل ، وإسراف لوك وهيوم في قولهما بالحس والتجربة .

الرابع : أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها ، فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً ، من حيث أن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب ، وهذه خاصة من خواص الإنسان التي يتميز بها عن سائر المشتركين معه في المملكة الحيوانية ، إذاً فقدرة الإنسان على التنبؤ (*) هي من صفات من له عقل حكيم ورأي صائب [٢] .

ويصف الغزالي العنصرين الأول والثاني بأنهما « بالطبع » أي بالفطرة كما يقول ديكارت ، والعنصرين الثالث والرابع بأنهما « بالاكتساب » أي « بالخبرة »

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

(*) اهتم كارل بوبر بموضوع التنبؤات في كتابه « عقم المذهب التاريخي » وخاصة التنبؤات طويلة المدى أو واسعة النطاق (انظر : كارل بوبر ، عقم المذهب التاريخي ، ترجمة عبد الحميد صبرة ، منشأة المعارف بالإسكندرية ، ١٩٥٩ ، ص ص ٥٠ – ٥٢ وفي صحف أخرى متفرقة في الكتاب .

(٢) الغزالي ، « إحياء علوم الدين » ، ص ص ١٤٥ – ١٤٦ . (وقد وردت الشروح على المعاني الأربعة المذكورة في الصحف المبينة هنا) .

أو « بالتجربة » على ما يقول لوك وهيوم وأكد عليّ بن أبي طالب (رضيّ الله عنه وأرضاه) على هذه الحقيقة بقوله :

رأيت العـــقل عـــقلين	فـمطبـوع ومـسـمـوع
ولا ينفع مـســمـوع	إذا لم يكن مطبـوع
كـمـا لا نفع الشـمس	وضـــوء العين ممنوع

وتختلف العقول بقدر ما تختلف النفوس ، ويدل على تفاوت العقول بين الناس فيما رواه عبد الله بن سلام (رضي الله عنه) عن الرسول ﷺ ، وجاء في آخر الحديث أن قالت الملائكة : ياربنا هل خلقت شيئاً أعظم من العرش ؟ قال : نعم ، العقل . قالوا : وما بلغ من قدره ؟ قال : هيهات لا يحاط بعلمه ، هل لكم علم بعدد الرمل قالوا : لا ، قال الله عز وجل : فإني خلقت العقل أصنافًا شتى كعدد الرمل ، فمن الناس من أعطى حبة ، ومنهم من أعطى حبتين ، ومنهم من أعطى الثلاث والأربع ، ومنهم من أعطى فرقاً ، ومنهم من أعطى وسقاً ، ومنهم من أعطى أكثر من ذلك ﴾ [1] .

ويقول الغزالي أيضاً إن « العقل إدراك الموجودات بأسبابها ، وبذا يفترق عن سائر القوى المدركة فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل » [2] .

والغزالي لم يصل إلى هذه النتائج السابقة فقط ، فهو باعتباره فيلسوفاً ألم بمذاهب الفلسفة وأصولها أدرك قصر العقل عن إدراك الأمور والحقائق الإلهية ، ، وذلك لأن من طبيعة العقل الإنساني أن يعجز عن معرفة الحق تفصيلاً في الأمور الغيبية التي تتصل بالحياة الأخرى ، أي ما بعد الموت [3] وطالما أن للعقل حدوداً لا يتخطاها وإن حاول ، فقد أضاف الغزالي القلب على نحو ما فعل بليز باسكال ، وذلك لإدراك الحقائق الإلهية بالذوق والكشف ، وذلك بعد تنقية النفس بالعبادات ، والرياضيات الصوفية ، فقد أخضع الغزالي العلم والعقل للوحي والدين كي يصل إلى الحقيقة العليا [4] .

---

(١) الغزالي ، « إحياء علوم الدين » ، ص ١٥١ .

(٢) يوسف كرم ، « العقل والوجود » ، ص ١٨٢ ، عن كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي ، ص٤١٧ ، ٥٢٢ .

(٣) د. محمود قاسم ، « دراسات في الفلسفة الإسلامية » ، ص ١٥٨ .

(٤) طوقان ، « مقام العقل عند العرب » ، ص ١٦٣ .

وهو يرى أن العقل والشريعة في الاسلام يبغيان شيئاً واحداً ألا وهو الحقيقة.

ولقد أوّل الغزالي معنى « النور » في الآية الكريمة ﴿ الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دريّ يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدي الله من يشاء ﴾(١) ، نقول إن الغزالي أوّل معنى النور هنا بمعنى قوة الإدراك السليم ، وهو ما أسماه ديكارت Le bon sens ، ولقد جاء النور في الآية الكريمة المذكورة على درجات تزداد قوة درجة فوق درجة ، وهذه الدرجات فى تعاقبها بمثابة مراحل ينمو بها العقل ويكتمل ، فأولى درجات الإدراك هي مجرد إحساس الحاس بما ينطبع عليها ويؤثر فيها ، وهي الدرجة التي تمثلها الآية بالمشكاة ، والمشكاة كالنافذة مفتوحة تتلقى الضوء ، ثم تأتي الدرجة التالية التي هي المصباح داخل المشكاة ، والمصباح هنا يرمز إلى العقل الذي يتلقي المؤثرات الخارجية فيحولها إلى معان (٢).

ويقول الدكتور « زكي نجيب محمود » إن هذه المعاني تظل مبهمة الحدود إلى أن تحيط الزجاجة المصباح فتثبت شعلة الضوء ، وهذه الزجاجة في رأيه إنما هي المخيلة ، والمخيلة تعمل لديه عمل القالب الذي تنصب فيه مادة لم تتشكل ، فتنخرط في شكل يرسم حدودها ، وتستمد المخيلة قوتها من الشجرة المباركة التي هي وحي من عند الله ، وهذه الشجرة المباركة ، إنما هي شجرة زيتون ، تضيء بنفسها ولا تحتاج إلى قوة خارجية تستمد منها قوتها ونورها (٣).

وإذا ما تساءلنا : وهل هذه الدرجات الإدراكية هي نفسها الخطوات التي يتدرج بها العقل عند نمائه ؟ ونجيب بنعم ، قد تكون هي نفس خطوات تدرج العقل فالعقل كائن حي .

---

(١) سورة النور ، الأية ٣٥ .

(٢) د. زكي نجيب محمود ، « قصة عقل » ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ، ١٩٨٢ م ، ص ٢٠٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

ويعتبر « ابن رشد » (المتوفي عام ٥٩٥ هـ) أيضاً من الفلاسفة العقليين ، ويرى أن الخير إنما هو خير لأن العقل هو الذي يحكم بذلك ، وليس لأن الله يأمر به ، وكذلك فعل الشر ، ورأى أن كل ما أدى إليه البرهان والعقل وخالفه ظاهر الشرع ، فللعقل دوره الأساسي باعتبار أن العقل كائن مطلق لازم الوجود .

وحاول ابن رشد أن يوفق ، مثل غيره ، بين العقل والدين [1]، فجمع الآيات التي تؤكد أنه لا خلاف بين العقل والنقل في مسائل عديدة منها براهين وجود الله ، وبعث الرسل ، ومسألة العدل والجور والقضاء والقدر ، ومشكلة الصفات والذات ، وغيرها [2].

وبالغ المعتزلة في إقرار سلطان العقل ، وحاولوا اخضاع النقل للعقل ، وقالوا : « إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل » [3]، فإذا تحاكموا فإلى العقل يرد الحكم . وإذا حاجوا فبحكم العقل ، يقررون ما يرشد إليه العقل في جرأة ، ويأخذون بالنقل إذا ساير العقل والبرهان العقلي [4].

ويؤكد هذه الحقيقة « أبو هذيل العلاف » (أحد شيوخ المعتزلة) فيقول إن الإنسان مكلف بالأشياء التي يستطيع العقل التمييز فيها بين الخير والشر ، فالعقل له قدرة التمييز ، حتى لو لم تأت أوامر الشرع بما يفيد هذا التمييز .

وفي كتاب « الكشاف » للزمخشري يقول : « إن العقل هو المدرك للمعرفة الدينية والمرشد إلى الحق ، وأن الأنبياء استدلوا على صدق رسالاتهم بالعقل ، وأن الله أرشدهم بأسانيد من العقل يستدلون بها ، وأن الرسل قد أرسلهم الله للكفار منبهين من الغفلة باعثين على النظر ، وما أرسلهم إلا تتميماً للحجة ؛ لأن العقل قبل الرسل كان قائماً بما نصبه الله من الأدلة [5].

---

(١) ترك ابن رشد بصماته واضحة في الفكر الفلسفي الأوروبي في العصر الوسيط ، بما قدمه من أعمال وشروح على فلسفة أرسطو ، وخاصة على الفكر الفلسفي النصراني في ذلك الوقت ، وعلى وجه الخصوص على فلسفة « توما الأكويني » .

(٢) د. محمود قاسم ، « دراسات في الفلسفة الإسلامية » ، الفصل الثاني .

(٣) قدري حافظ طوقان ، « مقام العقل عند العرب » ، ص ٨٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٧٨ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٨٤ .

بينما يرى الفقيه أحمد بن تيميه أن المنطق هو سليقة في العقل الإنساني ، وأن الجدل آفة لا يقرها العقل السليم ، والمنطق يتفق مع العقل ، فالمنطق مقيد بالعقل ، وليس العقل مقيداً بالمنطق » .

تعقيب

يتضح لنا من سياق هذا الفصل تطور مفهوم العقل عبر التاريخ الإنساني ، وأن الحكيم هو الإنسان العاقل ، الذي لا يترك نفسه رهن الأهواء والرغبات الطارئة ، كما أن الحقيقة والبحث عنها ارتباط بالعقل ، وأن الأوهام والظن يرتبطان بالحواس .

وكان مفهوم العقل في الفكر اليوناني بصفة عامة هو الذي يبث الانسجام في الكون ، لما هو من قدرة على تحقيق التوازن ، فالعقل ثابت ، واحد ، لا ينقسم مثل أعضاء الجسم ، وأن العقل من النفس يقوم فيها وبها ، وذاك باستخدام المنطق الذي يتناول أفعال العقل من حيث الصحة والفساد ، بذلك كان منطق الرواقيين غريباً حينما زعموا أن العقل ذو طبيعة جسمية ، لا نفسية ، وربما يرجع ذلك إلى منطقهم المادي الذي حاولوا به صياغة كل نظرياتهم وأقوالهم .

ولم ينأى العقل بنفسه عندما نشب الصراع بين الفلسفة والدين ، واعتبر البعض أن الفلسفة تمثل اتجاهاً مضاداً للدين Anti - Religion في حين أن الفلسفة تعتبر في بعض الأحيان عنصراً للدين ، وسنداً له ، وحاول الفلاسفة استخدام العقل لإثبات حقائق الإيمان ، إلا أنهم جعلوا للعقل حدوداً لا يتخطاها على الرغم من قدراته الهائلة ، وعلى وجه الخصوص عند مناقشة العناية الإلهية وفيما وراء الحياة الدنيا ، كما فعل الغزالي .

وحقيق بنا أن نشير إلى أن معظم المفكرين والفلاسفة ، إن لم يكن جميعهم قد أولى العقل مكانة بارزة ويكفي أن نشير إلى أسماء بعض الفلاسفة المسلمين وأعمالهم أمثال « ابن حزم الأندلسي »، وكتاب « الفصل في تحكيم العقل » [١] ، والعلامة الفقيه ابن تيميه الذي يقر أن المنطق هو سليقة في العقل الإنساني ،

---

(١) عباس محمود العقاد ، « التفكير فريضة إسلامية » ، ص ١٥٥ ، ص ١٦٨ .

وأن الجدل آفة لا يقرها العقل السليم ، والمنطق يتفق والعقل ؛ لأن المنطق ، تقيد بالعقل وليس العقل مقيداً بالمنطق ،[1] ، وابن طفيل في رسالته ، حي بن يقظان، وصور فيها العقل في حالة تطور طبيعي من حالة تحسيس في الظلام إلى أعلى ذروة فـ ي النظر الفلسفي دون معرفة من الخارج [2] ، والشاعر الباكستاني ، محمد إقبال ، يدعو إلى تحكيم العقل في كتابه ، التجديد في الفكر الإسلامي ، والجاحظ في رسالته ، كتمان السر وحفظ اللسان ، ، وأحمد بن عبد ربه في كتابه ، العقد الفريد ، الفصل الخاص بـ ، ياقوتة العقد للعلم والعلماء ، .

---

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٥ .

(٢) طوقان ، ، مقام العقل عند العرب ، ، ص ١٧٦ .

الفصل الثالث

المذهب المثالي ومفهوم العقل

- تمهيد

أولاً: أنواع المثالية

١- المثالية الذاتية.

٢- المثالية الموضوعية.

٣- المثالية النقدية.

٤- المثالية المطلقة

ثانياً: مفهوم العقل والمذهب العقلي

١ - في مجال التنوير

٢ - في مجال الدين

ثالثاً: ديكارت ومفهوم العقل

١- علاقة الأفكار الفطرية بالعقل

٢- ثنائية العقل والجسم عند ديكارت

٣- العقل نور فطري

٤- العقل في المقال عن المنهج

٥- اعتراضات علي مفهوم ديكارت للعقل

٦- متي يستعين العقل بالإرادة؟

٧- هل اطلع ديكارت علي مؤلفات العرب الفلسفية؟

٨- مفهوم العقل والديكارتيين

رابعاً: كنط ومفهوم العقل

١- تاريخ العقل الخالص

أ - الحساسية

ب- ملكة الفهم

جـ ملكة العقل

٢- مفهوم العقل في نقد العقل الخالص

٣- وظائف العقل

٤- موقف كنط من مفهوم العقل

٥- عقل واحد لا عقلين

خامساً: هيجل ومفهوم العقل

١- مفهوم العقل وحركة الذات

٢- مفهوم العقل في ظاهرية العقل (أو الروح)

أ - العقل الذاتي.

ب- العقل الموضوعي

جـ- العقل المطلق

٣- العقل والفهم

٤- العقل و ستدلال

٥- مفهوم العقل والتاريخ عند هيجل

سادساً: مفهومي العقل والحدس في الفلسفة الصينية

١- مفهوم العقل　　　　٢- الحدس

٣- العلاقة بين العقل والحدس

- تعقيب

الفصل الثالث
المذهب المثالي ومفهوم العقل

تمهيد

ينشأ عن معالجة مبحث الابستمولوجيا (نظرية المعرفة) مواقف مختلفة، واتجاهات متباينة، عرفت في تاريخ الفكر الفلسفى بالمذاهب الفلسفية، وانقسمت هذه المذاهب إلى مثالية بكل أنواعها واتجاهاتها فهناك مثالية ذاتية وموضوعية، ونقدية ومطلقة، وهناك النزعة الواقعية الساذجة والجديدة والنقدية، وهناك التجريبية والظاهراتية، وهناك الوجودية والبرجماتية والأداتية، وما تفرع عنها من نظريات ومذاهب واتجاهات.

أولاً: أنواع المثالية

تشتق المثالية من الكلمة Idea ،أي فكرة أو تصور في العقل أو حتى مثال مفارق ويمكن تعريفها بأنها النزعة التي تجعل الأفكار أو التصورات طريقنا إلى معرفة الأشياء (الديكارتيون) وبهذا المعنى تقابل المذهب التجريبي[1].

أما أنواع المثالية فهي :

١- المثالية الذاتية Subjective Idealism

ترى المثالية أن المعارف إنما هي مُثل أو أفكار توجد في الذات العارفة وليست خارجة عنها. فلقد خلقنا الله تعالى ونحن مزودون بهذه المعارف، ولا توجد المعرفة خارج الذات لأن وجود الأشياء معناه أننا ندركها كما يذكر جورج بركلي. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الأفكار قد تتحد والأشياء اتحاداً لا يدع فرقاً بين فكرة وواقع (كما جاء عند هيجل) وبهذا المعنى تقابل الواقعية، أو قد تكون الأفكار مثلاً مفارقة كما جاء عند أفلاطون وتقابل بهذا المعنى المذهب الحسي[2].

---

(١) د. محمد ثابت الفندى، «مع الفيلسوف»، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧، ص ١٧٦.
(٢) المرجع السابق، ص ص ١٧٦ - ١٧٧.

٢- المثالية الموضوعية Objective Idealism

وترى المثالية الموضوعية أن المعرفة ذات طبيعة مثالية أيضاً، غير أنها مستقلة عن الذات، أي أنها موجودة خارجها (خارج الذات)، وعلى الرغم من أن المعرفة مصدرها العقل، إلا أنها من صنع العالم المثالي، وليست من صنع العقل، وسميت بـ «الموضوعية» لأن العقل المدرك (بكسر الراء) يلتزم بموضوع الإدراك ولا يؤثر فيه، بل إن الذي يؤثر فيه هو الموضوع ذاته[1]، ويمثل كل من بركلي وكنط هذا الاتجاه.

٣- المثالية النقدية Critical Idealism

تتمثل المثالية النقدية(*) في فلسفة كنط خير تمثيل، وقد رفض كنط فلسفة النظرة الواحدة فى المعرفة، ووصف الخبرة الحسيّة بأنها عمياء Blind[2]، أما وظيفة العقل فهي اكتشاف ما يجيء من خارج الذات، وما يضيفه الفكر من معاني تجعل التجربة ممكنة. وتصبح المعرفة ممكنة إذا توافرت شروطها القبلية وهي المكان والزمان والمقولات ويقوم العقل بدور مهم في الاكتشاف والتأليف. وسوف نناقش هذا الموقف بالتفصيل عند مناقشة مفهوم العقل لدى كنط.

٤- المثالية المطلقة Absolute Idealism

أدت الفلسفة التصورية المتعالية عند كنط إلى ظهور المثالية المطلقة التي هى فى صميمها استنتاج النتائج التي تضمنتها فلسفة كنط، وعليه فإما أن يحذف الشيء في ذاته وتبقى فقط الذات غير الإنسانية وغير الفردية كما عند «فشته» Fichte أو أن تزول الفواصل بين العالم والفكر فيتحد الجميع في «كل» واحد أو «روح» أو فكرة مطلقة كما يمثلها هيجل[3].

---

(١) د. محمد على أبو ريان، «الفلسفة ومباحثها»، ص ٢٠٤.

(*) انظر: د. محمود فهمى زيدان، «كنط وفلسفته النظرية»، دار المعارف بمصر، ١٩٦٨ (الفصل الثالث).

(2) Acton, H. B., "Idealism". Encyclopedia of philosophy, vol. 4, p. 113.

(٣) د. الفندي، «مع ا لفيلسوف»، ص ١٨٠.

ومما سبق يتضح أن المذهب المثالي يجعل المعرفة رهن بوجود القوى المدركة لها، وتقوم على الذات المدركة، وإذا كانت المعرفة ظاهرة نفسية أي فعلاً باطنياً يصدر عن الذات العارفة، وينتهي إلى موضوع، وهو معقول، فموضوعه باطنياً وإدراك الموضوع في العقل يعني أنه صار فكراً ولم يعد موضوعاً خارجياً.

ثانياً: مفهوم العقل والمذهب العقلي

يأتي استخدام مصطلح المذهب العقلي من اللفظ اللاتيني Ratio بمعنى العقل، إلا أن هذا المصطلح استخدم بعدة معان غير محددة، ولعل هذا من الأسباب التي دعت رسل أن يتناول لفظ Nous اليوناني بمعنى العقل وذلك في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» History of Western Philosophy وحاول رسل استخدام اللفظ بمعنى ما يمت للعقل بصلة، أو المباديء العقلية بصفة عامة واستخدم أصحاب المذهب العقلي مصطلح «العقل» بمعنى قبلياً للوصول إلى الحقائق الأساسية عن العالم في مجال العلم الطبيعي، وارتبط أيضاً هذا التناول بالقرنين السابع عشر والثامن عشر خاصة عند ديكارت، ومن نحا نحوه من الديكارتيين أمثال مالبرانش، وسبينوزا، وليبنتز.

وتعتمد النظرية العقلية على القول والاعتقاد والأخذ بالنزعة الكلية Universality والضرورة Necessity، ووجود أفكار فطرية في العقل ذاته، كما يختص العقل بمقولات الوحدة والعدد والسببية والاحتمالية بالإضافة إلى الكلية والوحدة[1].

ولقد سُبق مصطلح المذهب العقلي بمعنيين مختلفين في مجالي التنوير والدين.

١- في مجال التنوير

استخدم فلاسفة عصر التنوير مفهوم «العقل» بمعنى واسعاً وشاملاً، خاصة في فرنسا، حيث استوثقوا بالقوى العقلية، وركنوا إليها في محاولة منهم لبث روح

(1) Rosenthal, M., and Yudin P., "A dictionary of Philosophy", Progress publishers, Moscow, 1967, p. 378.

السعادة في الإنسانية، وفي ذات الوقت لمد أسس الحياة الاجتماعية بالتناسق والنظام[1]، وكان الغرض الأساسي لاستخدام العقل أن يكون سلاحاً فعالاً ونقدياً في مواجهة الخرافات Superstitions، والعادات، والتقاليد، وكذلك في مواجهة القائلين بالشعور والعاطفة، إلا أنه لم يستخدم قط بمعنى «مضاد للدين» Antireligious أو أنه «لا ديني» Nonreligious، فقد كان الله في المذهب العقلي ضامناً للمعرفة عند ديكارت من عبث الشيطان الخبيث، كما استخدم مفكرو عصر التنوير أمثال ڤولتير Voltaire العقل لخدمة التجربة ولتقدم العلم، وأيده في ذلك كل من «دلمبير» D'Alembert، وكوندياك Condillac.

٢- في مجال الدين

عادت المواجهة بين العقل والدين في القرن الثامن عشر، فاستخدم العقل بمعنى سلبياً خاصة فيما بين ١٧٤٠-١٨٤٠، أو بمعنى مضاد للدين، حيث يمثل العقل النواحي التاريخية والعلمية في مواجهة الألوهية Theism، ولكن بمرور الوقت بدأ هذا الاستخدام يزول، وتحل محله النزعة الإنسانية Humanism[2].

ثالثاً: ديكارت ومفهوم العقل

لم يظهر الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) René descartes ظهوراً فجائياً، أو على حين غرة، بل لقد سبق ظهوره إرهاصات فكرية تمثلت في الثورة العلمية التي انتشرت قبل ظهوره مما هيأ العقول لاستقبال ثورته الفكرية لتحرير العقل ثم فرض سيطرة العقل على ما انتشر من خرافات وأوهام وأفكار قديمة ليحل منهجه الجديد محل المنهج القديم وحتى يمكن إزاحة سلطة الكنيسة عن العقول وأفكارها من ناحية، ومن سيطرة الأفكار القديمة خاصة فلسفة أرسطو التي هيمنت على العقول زهاء ألفيّ عام، كان هو فيها السيد الآمر الناهي، من يخالفه كان مصيره القتل والحرق، والنفي والتشريد، والحرمان من عقو الكنيسة ومن صكوك الغفران من ناحية أخرى.

---

(1) William, Bernard, "Rationalism", Encyclopedia of philosophy, p. 69.
(2) Ibid., p. 69.

ومن الارهاصات الفكرية التى سبقت ظهور ديكارت اسهامات تيكو براهي Tycho Brahe (١٥٤٦-١٦٠١) وكبلر Kepler (١٥٧١-١٦٣٠) في الفلك. وجاليلو (١٥٦٤-١٦٤٢) الذي يعد من أعظم مؤسسي العلم الحديث وجلبرت Gilbert في المغناطيسية عام ١٦٠٠، وهويجنز Huygens الذي عرض النظرية التموجية في الضوء، وهارفي عن الدورة الدموية (وإن كان قد سبقه الطبيب العربي ابن النفيس في اكتشافها، وروبرت بويل R. Boyle في الكيمياء، وانتشار منهج فرنسيس بيكون وأورجانونه الجديد(*). ناهيك عما قدمه الشكاك المعاصرون من أعمال شحذت همة ديكارت كي يصطنع لنفسه منهجاً قديماً جديداً وهو الشك المنهجي وإعلاء سلطة العقل، ورفع لوائه وسلطانه، وقد حاول الكثيرون تطبيق منهج ديكارت في مجالات العلم والفلسفة والأخلاق والدين والسياسة بل وفي الأدب أيضاً، وهذا كله نجد أصوله ونظريات متقدمة عنه لدى الحضارة الإسلامية والعلماء المسلمين

فما مفهوم العقل لدي ديكارت؟

يقول المذهب العقلي بوجه عام بسلطان العقل ورد الأشياء إلى أسباب مقبولة. ويقول بوجه خاص بنظرية تفسر المعرفة في ضوء مباديء أولية وضرورية، ومن يؤمن بهذه النظرية يجد أنه لا سبيل إلى المعرفة بدون العقل وما يحتوي منن أفكار ومباديء أولى لأن الحواس لا تستطيع أن تزودنا إلا بمعلومات غامضة ومؤقتة[1]، وهو مذهب يقر العقل وحده ويسمى أيضاً العقلانية Rationalism.

والعقلانية هي القول بأولية العقل وتطلق على عدة معان منها[2]:

١- كل موجود له علة في وجوده.

٢- تنشأ المعرفة عن المباديء العقلية القبلية الضرورية، لا عن الحس والتجارب الحسية.

٣- وجود العقل شرط لإمكان وجود التجربة؛ لأن المباديء العقلية تنظم معطيات الحس، وهذه المباديء هي:

(*) انظر: برتراند رسل، «تاريخ الفلسفة الغربية».

(١) مجمع اللغة العربية، «المعجم الفلسفي»، الفقرة ٩٢١، ص ١٧٨.

(٢) د. جميل صليبا، «المعجم الفلسفي»، من ص ٨٤ إلى ص ٩١.

أ - المُثل عند أفلاطون.

ب- المعاني الفطرية عند ديكارت.

جـ- الصور القبلية عند كنط.

وكلها مباديء متقدمة على التجربة.

٤- الإيمان بالعقل وبقدرته على إدراك الحقيقة. وقوانين العقل المطابقة لقوانين الأشياء الخارجية، وأن كل موجود معقول، وكل معقول موجود.

وسبق أن ذكرنا أن رسل اتهم ديكارت باستخدام مصطلح «التفكير» استخداماً مطلقاً، فالشيء المفكر أو الإنسان المفكر هو الذي يشك ويفهم ويلمح ويثبت وينكر ويريد ويتخيل ويشعر، وطالما أن الفكر هو جوهر العقل إذاً فالعقل يجب أن يفكر حتى أثناء النوم[١]، كما أن العقل يدرك الامتداد والمرونة والحركة.

١- علاقة الأفكار الفطرية بالعقل

قسّم ديكارت الأفكار الفطرية التي تتصل بالعقل إلى ثلاثة أنواع رئيسة وهي: الأفكار الاتفاقية Adventitious ideas والأفكار الاصطناعية Factitious ideas وأخيراً الأفكار الفطرية Innate ideas، وتأتي الأفكار الاتفاقية إلى العقل عن طريق الخبرة، بينما يقوم العقل بنشاطه الفذ عندما يكون الأفكار الاصطناعية التي هي وليدة العقل واصطناعه، بينما يخلق الله تعالى الإنسان، وهو مزود بالأفكار الفطرية وهي أساس المعرفة الإنسانية، فهي تخلق مع خلق العقل والروح ذاتها[٢].

وعلى هذا فلدينا أفكاراً أساسية هي: الله، والعقل، والمادة وهي أفكار فطرية ليس للإحساسات أو الخبرة الحسّية دخل فيها، وأساس فطريتها أنها أفكار خالصة واضحة بذاتها، لا تحتوي على أية محتويات حسية، كما أنها ليست صوراً ونتيجة لخبرة حسّية، وهذه الأفكار الفطرية يمكن تطبيق مبدأ العليّة عليها كما يقول «جان ڤال»[٣] إنها (أي الأفكار الفطرية) استعداد في النفس وليست

(1) Russell, B., "History of Western Philosophy", p. 548.

(٢) د. عثمان أمين، «ديكارت»، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٦٥.

(٣) جان ڤال، «الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر»، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة فؤاد زكريا، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٥.

تذكر «كما قال أفلاطـون إن النفس تتـذكـر ما عـاينته في عـالـم المثل قبل هبوطـها إلى عالم الأشباح والصور ومن هذه الأفكار بدهيات الهندسة وقوانين الفكر الأساسية[1].

وإذا قمنا بطرح الأفكار الاتفاقية باعتبار أنها تعتمد على الصدفة البحتة، وكذلك الأفكار الفطرية باعتبار أن ليس للعقل دخل فيها، وليس للإنسان فضل في تكوينهـا، بل إنهـا ترجع إلى الله العلي القـدير، إذاً يتـبـقـى لدينا الأفكار الاصطناعية والتي يثبت بها العقل قدرته، ونشاطه الذاتي في الإيجاد والإبداع والابتكار، مما لا يتوافر للحواس التي تقوم بدور المتلقى Recepient فقط، فالعين لا تستطيع تكوين «فكرة» عن شيء ما، أو صورة معينة، بل إنها مرآة تعكس ما يقع على سطحها من صور الأشياء، بينما توجد لدى العقل القدرة التأليفية على صنع الأفكار، وتجميع أشتاتها بنشاطه الذاتي وقوانينه الثابتة.

وعلى الرغم من أن ديكارت قد اعتبر أن العقل هو الشعور إلا أن جون لوك قد خالفه هذا الرأي، وقال إن العقل ليس هو الشعور أو الوعي، وأن التصورات ليست فطرية وإلا وجدت في عقل الطفل الصغير، بل ويكون هذا الطفل قادراً على استيعابها والوعي بها واستخدامها.

ويقـول ديكارت فى «مـلاحظاته» Notes Directed Against a Certain Program:

«لا شيء يأتي من الأشياء الخارجية إلى عقلنا من خلال أعضاء الحس... بل إن الصـور Configurations التي تحدث في الأعضاء الحاسة هي صوراً فطرية فينا، بل إن أفكاراً مثل الألم، والألوان، والأصوات، والأفكار الأخرى التي يقال عنها أنها «فطرية» يستطيع عقلنا عرضها لنفسه حيث أنها لا تشبه الحركة المادية الجسدية الأخرى[2].

إذاً فعلاقة الأفكار الفطرية بالعقل علاقة وثيقة، حيث أنها لصيقة به تدخل

---

(1) د. محمد علي أبو ريان، «تاريخ الفكر الفلسفي»، الفلسفة الحديثة، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، طبعة أولى، ١٩٦٩م، ص ٧٢.

(2) Stroll, Avrum, "Identity, Encyclopedia of Philosophy vol. 4, p. 119.

في تكوينه، بل وتتخلل ثناياه، يولد بها وبه الإنسان منذ بداية حياته، وعلى أساسها تقوم مبادىء الحياة ذاتها، وبدونها – على أساس فلسفة ديكارت وموقفه منها – لا تستقيم الحياة ولا تقوم المعرفة.

فالأفكار الفطرية موجودة فينا جميعاً، كبيراً وصغيراً، كقوة أرسطو قبل الفعل، فما دور العقل في نظرية الأفكار؟

يقوم العقل بدور مهم في هذا الصدد لأنه يمثل السبب الكافي (بحسب تعبير ليبنتز) لهذه الأفكار، لا من حيث موضوع الأفكار الفطرية، ولكن من حيث أنها «فعل النفس» فقط.

وإذا كانت المخيلة حرة، طليقة في تخيلها، مما يجعلها تذهب بالخيال إلى أبعد الحدود، فإن العقل يستطيع الحكم بوجوب الحد متى علم أن المادة الموجودة بالفعل ومشكلة بالضرورة، ومن ثمة محدودة بالضرورة[1].

٢- ثنائية العقل والجسم عند ديكارت

تعتبر مشكلة ثنائية العقل والجسم والعلاقة بينهما، مشكلة قديمة، بل إنها تمثل قدم الفكر الإنسان كله، ولم يوفق الفلاسفة والعلماء في حلها على الرغم من تقدم النظريات والعلوم التي تدرس «الجسم» مثل البيولوجيا، والفزيولوجيا والتشريح، وما يتصل بها من علوم الطب، وكذلك تقدم العلوم التى تدرس «النفس» مثل علم النفس وعلم الروح.

وقد أوضح ديكارت في كتابه «التأملات» Meditations (١٦٤١)، هذه المشكلة بطريقتين، فقال إن الإنسان يمكنه أن يتيقن من وجود الحوادث العقلية، بينما يشك في وجود الأجسام، وقال أيضاً، إن الله يستطيع خلق وإيجاد العقل منفصلاً عن الجسم.

كما أثار ديكارت فكرة عدم وجود علاقات منطقية تربط بين ما هو عقلي، وما هو جسمي أو طبيعي، إلا أن الوقائع التجريبية تثبت وجود مثل هذه الروابط

---

(١) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ٧٧.

والعلاقات[١] وقد خدم ديكارت الميتافيزيقا بهذا الفصل التام بينهما، كما قضى على بقايا المذهب المادي وأسس سيكولوجيا المستقبل على أصول روحية[٢].

وإذا ما عدنا بفكرنا الفلسفي إلى نشأة الفكر الفلسفي في اليونان، فإنا نجد أن أول من أثار فكرة الثنائية بين النفس والجسم هم «أنكساجوراس» الذي قال بفكرة «النوس» أو العقل لكي يميزه عن المادة، ثم جاء أفلاطون لكي يجعل هذا التمايز حاداً بين النفس والجسم، وقال إن العقل يوجد قبل الجسم، وكذلك يوجد بعد مفارقته إياه، وقال أيضاً إن العقل قادر على التحكم في الجسم طوال مدة إقامته فيه. وقد أفاد أرسطو من الدراسات السابقة عليه فمايز بين الهيولي وهي بمثابة الجسم أو المادة، والصورة وهي بمثابة النفس، وأضاف أرسطو إلى أن الهيولي والصورة يتحدان اتحاداً جوهرياً ليكونا موجوداً واحداً، وكل واحد منهما ناقص في ذاته مفتقر إلى الآخر إلا أن فضل ديكارت يعود إلى أنه أول من قدّم لنا نسقاً فلسفياً لبيان طبيعة كل منهما والعلاقة القائمة بينهما[٣].

ويقول ديكارت في تأملاته، إنني لست مجموعة من الأعضاء، إنني لست رياحاً، وناراً، ونفساً، أو أي شيء آخر يمكن تصوره أو إدراكه؛ لأنني افترض أن كل هذه الأشياء ليست شيء»[٤].

وإذا ما تأملنا النص السابق يتضح لنا أن ديكارت لا يعتبر وجوده متعلق بهذه الأشياء التي ذكرها (الرياح، والنار، والهواء، إلخ..) بل إن وجوده باعتباره إنساناً معترفاً به عن طريق الفكر، وما يستتبع الفكر من وجود العقل أساساً، فالإدراك لا يقوم في اعتقاد ديكارت – بدون العقل الإنساني، العقل المتصف بالتميز والوضوح، وهذا هو أساس المعرفة عند ديكارت.

---

(1) Shaffer, Jerome, Mind - Body Problem", Encyclopedia of Philosophy, p. 336.

(٢) د. عثمان أمين، ديكارت، ص ١٥٦.

(3) OP. Cit, p. 336 - 337.

(4) Ackermann, "Theories of Knowledge, p. 124, from "Meditations", Descartes.

كما يؤكد هذه الحقائق في كتابه «انفعالات النفس» حيث يقول:

«تعلم النفس بالعقل، ويعلم الجسم بالعقل كذلك، ولكنه يعلم أحسن بكثير بالعقل تعاونه المخيلة، أما اتحاد النفس والجسم، فلا يعلم إلا علماً غامضاً بالعقل والمخيلة، ويعلم علماً واضحاً بالحواس، وهو أمر محسوس لا يشك فيه عامة الناس، ويستطيع الفلاسفة أن يدركوه إذا هم كفوا عن التعقل والتحليل وتركوا أنفسهم للحياة والأحاديث الجارية»[1].

وعلى الرغم من أن ديكارت أقر في التأملات أن العقل يستطيع إدراك الجسم بالفكر إلا أنه يعود فيعترف في كتابه «انفعالات النفس»، بأن العقل يعجز عن إدراك الاتحاد الغامض بين النفس والجسم فيقول: «لا يلوح أن باستطاعة العقل الإنساني أن يتصور بجلاء وفي نفس الوقت تمايز النفس والجسم واتحادهما، إذ أن ذلك يقتضي تصورهما شيئاً واحداً وشيئين، وهذا تناقض»[2].

هذا وقد سمى ديكارت العقل بالمادة العقلية، والأنا الأعلى، أو الخالص أو المجرد، إلا أنه من الغريب أن يصف فيلسوف العقل، العقل بالغموض، كما أن العقل يتصف بالبقاء، وأنه لا مادي، وأنه مادة غير ممتدة Nonextended Stuff وأهم صفات العقل الفكر Thinking أي أنه يشك، ويفهم، ويقنع، ويوافق، وينكر ويرغب أو يرفض، كما أنه لديه القدرة على التخيل والشعور، وجميع هذه الوظائف والخصائص والصفات يرتبط بعضها بالبعض الآخر.

وإذا كان ديكارت قد استطاع أن يفرق بين العقل والجسم ويفصل بينهما فصلاً تاماً إلا أنه لم يحاول إثبات الوحدة بينهما، ويذكر رسل[3] في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» هذه الحقيقة، ويضيف فوق ذلك أننا نستطيع دراسة العقل دونما الإشارة إلى المادة، كما أننا نستطيع دراسة المادة دون الرجوع إلى العقل، وهذا هو الفصل بينهما، فالعقل لا يحرك البدن، وإلا أثبتنا أنهما

---

(١) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، الجزء ٣٧ النفس والجسم، الفقرة (جـ)، ص ٨١.

(٢) المرجع السابق، ص ٨١.

(3) Russell, "A History...", p. 551.

كالساعتين إذا دقت إحداهما تطلب الماء عطشاً (الجسم)، دقت الأخرى «بالأسى» العقل(*).

وعندما يأتي «رسل» على ذكر الكوجيتو الديكارتي يقول إن عبارة «أنا أفكر إذاً أنا موجود» تجعل العقل أكثر يقيناً من المادة، وعقلي أنا بالذات أكثر يقيناً من عقول الآخرين، ففلسفة ديكارت ذاتية، تعتبر المادة شيئاً معروفاً ليس إلا، كما أن الكوجيتو يجعل التفرقة بين النفس (بما فيها العقل) والبدن تفرقة حاسمة، فالنفس عاقلة، والبدن معقول، النفس عارفة، والمادة معروفة.

ويضيف رسل أن ديكارت استخدم لفظ التفكير استخداماً واسعاً فضفاضاً فالشيء المفكر هو الذي يشك ويفهم ويلمح ويثبت وينكر ويريد ويتخيل ويشعر، وطالما أن الفكر هو جوهر العقل إذاً فالعقل يجب أن يفكر دائماً حتى أثناء النوم[1]، وطالما أن المادة لا تفكر فإنها لا تشك ولا تفهم ولا تثبت إلخ... إذاً فالعقل من الفكر، والفكر ثمرة من ثمرات العقل بينما الجسم يختص بالإحساس، آلة تتلقى ما يلقى إليها من تعليمات وإشارات، والعقل هو الذي يلقى بتعليماته إلى الجسم، ويصدر الأحكام.

حتى التخيل، والإدراك لدى ديكارت ما هو إلا نشاط عقلي، ذلك تكمن قوة الحكم في العقل وليس في الأعضاء الحاسة، ذلك أن معرفة الأشياء الخارجية يجب أن تكون بقوة العقل ومعرفته لا بالحواس وما تجلبه من ظن وخداع وأوهام.

ويتضح مما سبق أن فيلسوف العقل الأكبر «المعتد بالعقل إلى غير حد» ونقصد به ديكارت، يدعو إلى طرح العقل جانباً في مسألة من أخطر مسائل الفلسفة، وهي مشكلة علاقة العقل بالجسم، وساير فيها أحاديث الناس المعتادة،

(*) قال جيولنكس Geulinox بنظرية الساعتين Two Clocks وقال إننا نفترض وجود ساعتين وكلتاهما يضبط الوقت، فعندما تشير الأولى إلى الساعة، تدق الثانية مشيرة بالوقت، فالثانية علة الأولى، وهكذا العلاقة بين العقل والجسم، إلا أن رسل وصف هذه النظرية بالشذوذ والغرابة Odd لأن العقل والجسم من طبيعتين مختلفتين، بعكس الساعتين وهما من طبيعة واحدة.

(1) Ibid, p. 548.

ويعود السبب في ذلك إلى خطأ ديكارت في محاولة اخضاع الوجود للفكر، بينما كان الواجب عليه، اخضاع الفكر والعقل للوجود؛ لأن الوجود هو نظام الله الذي وضعه للبشر، فكيف نخضع نحن نظام الله في الوجود للفكر، ونترك الفكر سيداً لا يخضع، ولا يحاول هو إخضاع نفسه - وهو جزء من نظام الله - للوجود، أي أن يخضع نفسه لنظام الله.

وبناءً عليه فقد عزل العقل نفسه عن الوجود بعد أن كان العقل يدرك الوجود، ثم أصبح هو مناط الحكم على الأشياء لا الجسم، ومن هنا جاء فصل العقل عن الوجود - وهما مرتبطان، «فكان ديكارت أول من حرّر العقل من سلطان الوجود، وأعلن أن الفكر يكفي نفسه بنفسه ولا يخضع لشيء سواه»[1].

٣- العقل نور فطري

إن العقل لدى ديكارت لا ينظر إلى جزئيات العلوم، وإنما ينظر إليها جميعاً نظرة شاملة، يستنبط منها الأحكام عن طريق الرؤية العقلية المباشرة، وهذه الرؤية هي الحدس الذي ندرك بواسطته الأشياء في وضوح وتمايز، كما تتصف أحكام العقل بأنها كلية عامة، وهي ضرورية ومطلقة. والعقل نور فطري Lu- miére naturelle يقابل الحس، كما أنه مرادف لما أسماه «بالإدراك السليم» Le bon sens وجعل الرياضيات ممثلة ليقين العقل، وقال إن كل شيء قابل للإدراك العقلي ما عدا الله؛ لأن الله لا متناه والعقل متناه، فكيف للمتناه (العقل) أن يدرك اللامتناه (الله) بل إن العقل قادر على إدراك الطبائع البسيطة Simple natures ومعرفة العقل متسمة بالضرورة والكلية - كما ذكرت الآن -، وهذه الضرورة المتصورة إنما هي ضرورة عقلية توجب صدق القضايا والأحكام.

ولقد اهتم ديكارت بالعقل وقال إنه (أي العقل) يتحلى بالحكمة كخير أعظم. وذكر في كتابه، «قواعد تدبير العقل» إن العقل واحد، يؤلف علماً كلياً واحداً، وما اختلاف الموضوعات والمناهج إلا اختلاف وجهات نظر العقل الواحد، والعقل قادر على ربط الحدود بعضها بالبعض الآخر، فهو يرد المجهول إلى المعلوم، والمركب إلى البسيط، والغامض إلى الواضح، أو الغموض إلى الوضوح، وأساس

---

(١) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ٨٣.

حركة العقل إنما هي الحدوس[1]، والحدس عند ديكارت هو «نظرة من نظرات العقل بلغت من الوضوح مبلغاً يزول معه كل شك والحدس عقلي لأنه لا يتعلق بالحواس ولا بالخيال وإنما يختص بالذهن[2].

وقد حاول ديكارت أن يجرب استخدام الحواس للوصول إلى بعض المعارف، إلا أنه وجدها خادعة، لذلك لم يركن إليها، ولم يثق فيها، ولذلك يقول: «غير أني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة»[3]، ولذلك اتجه ديكارت إلى العقل لأنه الوحيد الذي يقنعه باليقين، والإيمان به هو تصديق الأشياء، والحكم عليها بالصحة والفساد، ولكن ما دام العقل كان يقنعني من قبل بأنه لا ينبغي أن أكون أقل حرصاً على الامتناع عن تصديق الأشياء التي لم تبلغ مرتبة اليقين التام، فيكفيني لرفضها جميعاً أن تيسر، وأن أجد في كل منها سبباً للشك»[4].

كما يذكر ديكارت أن الشك إنما يكون في الأشياء والعلوم المركبة مثل الطبيعة والفلك والطب، ولا يكون في العلوم البسيطة مثل الحساب والهندسة، لذلك فالعقل نور طبيعي، يهدينا إلى الإيمان لا الشك، والإدراك السليم هو الذي يدرك هذه العلوم البسيطة، كما أنه هو الذي يقوم بتحليل المركب إلى البسيط ليكون أقرب إلى الفهم واليقين.

٤- العقل في المقال عن المنهج

طرح ديكارت أهم أفكاره فيما يختص بمفهوم العقل في كتابه «مقال عن المنهج» Discours de la Méthode وهي الأفكار التي تركت بصماتها على الفكر المثالي الحديث من بعده خاصة عند كنط وهيجل وأتباع الديكارتية، ويمكن تحليل هذه الأفكار التي ساقها ديكارت فيما يأتي من نقاط:

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٦١.

(٢) رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٥٦، ص ١١.

(٣) ديكارت، التأملات، ص ٥٤.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

أ - يســهل ديكارت مقاله عن المنهج بتقرير أولي حقائقه فيذكر أن الإدراك السليم أو العقل هو قسمة طبيعية عادية بين الناس Le bon sens, ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes[1] ولا يقصد ديكارت بهذه القسمة العادلة من حيث الموهبة الطبيعية Le talent naturel بل من حيث القدرة على التمييز بين الحق والباطل Le vrai et le faux.

ب- يحاول ديكارت أن يجعل العقل موضوعياً وذلك بالتخلص من جميع أفكاره السابقة، ولا يتم ذلك لديه إلا عن طريق الشك المنهجي الذي يبدأ منه، ولا ينتهي إليه.

جـ- لا يحول وجود الشيطان الخبيث بيني وبين إدراكي أني مفكر، والفكر هنا يتضمن في ذاته البداهة Evidence والقياس Deduction والنظريات Théories.

د - كيف يتصرف العقل حيال طريقة البرهان الرياضي؟ قام ديكارت بتحليل المنهج الرياضي إلى عناصره العقلية.. فوجد أنه عبارة عن قياس، والقياس يعتمد على البداهة. ونحن نعرف أن المعرفة الحقة لديه تقوم على دعامتين هما القياس (الوضوح)، والبداهة، وهما أيضاً الأساس العقلي للمعرفة على وجهها الصحيح.

هـ- وضع ديكارت قواعد أربع للمعرفة الدقيقة التي يقوم بها العقل هي:

١- قاعدة الوضوح والجلاء.

٢- قاعدة التحليل.

٣- قاعدة التركيب.

٤- قاعدة الاحصاء والمراجعة.

وتساعد هذه القواعد العقل، وتأخذ بيده للوصول إلى الحقيقة.

و- أراد ديكارت للعقل السلامة، لذلك آثر أن يسير الهوينى في منهجه حتى يسلم من الزلل، فالعقل يتطلب التأني حتى تأتي نتائجه سليمة ودقيقة، وفي ذلك

---

(1) Descartes, "Discours de la méthode", Librairie Hachette et Cie, Paris, 1906, Premiére Partie. p. 44.

يقول ديكارت: «لم أشأ البتة أن أنبذ جملة أي رأي من الآراء التي قد تكون استطاعت في بعض الأوقات أن تتسرب إلى اعتقادي، دون أن يقودها إلىّ العقل من قبل أن أكون قد صرفت ما يكفي من الزمن لوضع مشروع للعمل الذي أتولاه؛ ولأن أتحرى المنهج الحق للوصول إلى معرفة كل الأمور التي يكون عقلي أهلاً لها[1].

ز- ساعد منهج ديكارت على استخدام العقل في كل الأمور.

ح- العقل والعالم هما المصدر الأساسي للمعرفة والعلم لدى ديكارت.

ط- إن الإرادة والعقل يمكن أن يعملا مختلفين «ولذلك لأنه لما كان عمل العقل الذي يعتقد به المرء بشيء ما، مخالفاً لما به يعرف أنه يعتقد، فكثيراً ما يوجد أحدهما بدون الآخر»[2]. والعقل هو الذى يجعلنا نلتزم بما عزمنا عليه أمرنا من تصميم في العمل؛ لأن العقل لا يتغير في كلتا الحالتين.

ي- يملي علينا العقل أن كل ما يحصل لدينا من صور ذهنية ومعارف يجب أن يكون لها أساس من الحقيقة، وأنه لا يلزم أن كل ما نعرفه هو الحقيقة بعينها[3].

ك- العقل هو آلة عامة يمكن استخدامها في كل أنواع الطوارىء[4].

ل- لا تملك الحيوانات أي عقل على الاطلاق؛ لذلك فهي لا تتكلم بنفس كلامنا (وإن كان يقال أن لها لغاتها الخاصة) لأن معرفة الكلام لا تحتاج إلا إلى شيء من العقل، وهذا يتفق مع ما جاءت به الدراسات العملية والعلمية الحديثة، وليس هنا مجال الخوض في تفصيلاتها[*].

م- يذكر ديكارت في القسم السادس من المنهج أنه ليس أول من اصطنع العقل والنظر العقلي في تفسير حقائق الأشياء، ومظاهر الكون، فالعقل يقوم على

---

(١) ديكارت، «مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة د. محمد مصطفى حلمي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٢٦.

(٢) المصدر السابق، القسم الثالث، ص ص ١٣٨ – ١٣٩.

(٣) المصدر السابق، القسم الرابع، ص ١٦٦.

(٤) المصدر السابق، القسم الخامس، ص ١٨٥.

(*) انظر للمؤلف، فلسفة اللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٩.

تقديم العلل الأولى للأشياء وهذا ما حاوله فلاسفة اليونان من قبل ديكارت، وفي ذلك يقول: «لست أحكم من أجل هذا أن أفكارهم كانت مجانبة للعقل، مع العلم بأنهم كانوا من خيرة العقلاء في أزمنتهم، ولكنني أحكم فقط بأن أفكارهم ساءت روايتها»[1].

يتضح من التحليل السابق مكانة العقل لدى ديكارت، فما موقف ديكارت من التجربة؟

يتفق ديكارت مع التجريبيين في ضرورة تطهير العقل من الفكر الأرسطي والمدرسيّ القديم، إلا أنه يختلف معهم في المنهج المتبع، فهم يلجأون إلى المنهج الاستقرائي للوصول إلى العلم والحقيقة عن طريق التجربة، أما هو فيستخدم المنهج العقلي؛ لأن لدى العقل استعداد طبيعي للفصل والتمييز بين الحق والباطل كما ذكرنا من قبل، كما أن لديه القوة الصائبة للحكم على الأشياء، يدرك بالرؤية المباشرة (الحدس) كما يحاول ديكارت في نفس الوقت ألا يدع هناك سلطان غير سلطان العقل بما في ذلك سلطان الكنيسة نفسها، على الرغم من أن ديكارت كان فيلسوفاً نصرانياً، دماً ولحماً، إلا أنه يحاول كفيلسوف يأخذ بالعقل وأن يعطي ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، على حد زعمه.

ولقد كان ديكارت يؤمن بالتجربة، ولكن بعد إثبات الأساس العقلي لها، فالعلم لديه قوة كما كان عند بيكون وكونت، كما أن المعرفة لديه تعتمد أيضاً على التنبؤ لا حكام سيطرة العقل على الأشياء، لذلك احتفظ ديكارت بالعلة الفاعلة، والعلة الصورية معاً، وفي وحدة واحدة ورفض بقية علل أرسطو، كما رفض في ذات الوقت أنواع التغير واحتفظ بالحركة الموضعية في المحل، لذلك أسماه كل من بليز بسكال وإيمانويل كنط بـ «المطهر الأعظم»[2] Le grand purificateur لأنه قام بتطهير العقل من بقايا التفكير الأرسطي القديم، كما قام فرنسيس بيكون بحركة مماثلة في كتابه «الأورجانون الجديد» Novum Organum، وهي نفس ما قام به أبو حامد الغزالي من قبل.

---

(١) المرجع السابق، القسم السادس، ص ١٩٨.

(٢) جان ڤاف، «الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر»، ص ٨.

ومما سبق نتبين أن المذهب العقلي ينسب إلى العقل ملكات خاصة به، تقدم لنا هذه الملكات معرفة حدسية، لذلك فصل ديكارت بين مجالي العلم والدين، وقال إن التجربة هي التي تقدم لنا هذا الضرب من المعرفة، إننا نؤول تجارب الحس عن طريق الحس، إذاً «فالمذهب العقلي الذي يمثله ديكارت هو مذهب ينسب إلى العقل خاصة الربط بين الأشياء، وينسب إليه مضموناً وقوانين ... خاصة»[1].

كما أن الحقيقة التي نصل إليها هي ثمرة من ثمرات العقل والفكر، وليست من ثمرات الوجود المادي، فالحقيقة ليس لها وجود مادي مستقل، أو وجود ذاتي، وهذه هي نظرة الأحادية المثالية أو العقلية. وهي التي تقابل الأحادية المادية التي تدعي أن المادة أزلية الوجود وأنها أصل كل شيء، بل إن الروح أو النفس ذاتها ما هي إلا مظهر من مظاهر وتطور المادة عبر ملايين السنين، وكذلك تعتبر الحياة أحد مظاهر المادة[2].

ولقد نبعت النظرية الأحادية من النظرة المادية التي ترى أن المادة هي أصل الحياة، وأن كل شيء يرجع من المادة (وهي بالتأكيد نظرة طبيعية) ومن هذه النظرة إنما نشأت المدرسة السلوكية المنطقية Logical Behaviourism التي نشأت معها الوضعية المنطقية (جماعة ڤيينا Vienna Circle) إلا أنها ضعفت مع الوقت أمام نظريات المدرسة السلوكية الحديثة عند ثورنديك وأتباعه.

والجدير بالذكر أن نقول إن ديكارت لم يكن يعتبر الحيوان أكثر من آلة، وهو «أي الحيوان» محروم من النفس، فهو آلة تسير بدقة الآلات المخترعة حديثاً مثل السيارات والدراجات والساعات والحيوان لا يستطيع تطوير سلوكه، ولا أن تكون لديه معتقدات نابعة عن اقتناعات عقلية أو ذهنية، وقد اعتبر «لامتري» La Mettrie أن الإنسان آلة أيضاً وذلك في كتابه Man and Machine (١٧٤٨) وذكر فيه أن الحيوانات أكثر آلية من الإنسان، وذلك بعد عامين من قوله الأول، "Animals more than Machines".

(١) إميل بوترو، «العلم والدين في الفلسفة المعاصرة»، ص ٢٠.

(٢) د. حسن الكرمي، «الثنوية في التفكير»، عالم الفكر، المجلد الثالث، وزارة الإعلام، الكويت، العدد الثاني، يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٢، ص ١٧٧.

وأضاف «هولباخ» Holbach «والذي يتبنى نظرية ذاتية، أن الأفكار والمشاعر التي تنتاب الإنسان هي أفكار ومشاعر أكيدة، ولكنها على ما يبدو طبيعية لا عقلية»[1].

وكما نعلم أن ديكارت أكد على أن الشيء الوحيد الموجود، ولا يشك في وجوده هو «عقله»، وتبعه في ذلك «جورج بركلي» الذي أكد أيضاً على أن العقول والمدركات الخاصة بهذه العقول إنما هي الأشياء الوحيدة الموجودة في العقل»[2].

٥- اعتراضات علي مفهوم ديكارت للعقل

يمكن إيجاز الاعتراضات التي وجهت لمفهوم العقل عند ديكارت، وما يرتبط بهذا المفهوم من حصول المرء على المعرفة بمعناها الدقيق في النقاط الآتية:

أ - يقول بريتشارد Prichard(*) إن ديكارت أساء استخدام دليله القائل بأن المعرفة هي حالة عقلية لا تخطيء، وقال بريتشارد إنه لا ينكر هذا الدليل، إلا أن به نقطتي ضعف هما:

١- كان على ديكارت أن يتمسك بقوله إننا نستطيع معرفة ما نعرفه بطريقة مباشرة؛ لأنه كان يتعين على ديكارت أن يعرف أن حالات العقل التي من هذا النوع هي حالات معرفية، وبناءً عليه فإنه لن يكون قادراً على معرفة ما يعرف؛ لأن حالته العقلية المؤكدة هي في ذاتها حالة معرفية، وهكذا فعلى الإنسان أن يكون قادراً على الاكتشاف بطريقة مباشرة لأنه يكتشف عن طريق التأمل أو الفكر[3].

٢- على ديكارت أن يعرف أن حالته العقلية ليست مدركة «بوضوح» و «تميز» في جميع الحالات؛ لأن حالته العقلية عندما يؤكد وجوده الخاص تكون بسيطة وجوهرية وهذا الإدراك يختلف عما نسميه «المعرفة» أو «اليقين»، ومن هنا إنما ينشأ هذا التساؤل المصيري: «أي عقل مفكر هذا

---

(1) Shaffer, Jerome; "Mind - Body Problem". p. 338.

(2) Ibid, p. 339.

(*) هـ. أ. بريتشارد (١٨٧١-١٩٤٧) من نقاد فلسفة ديكارت.

(3) Douglas G. Arner, Perception, Reason and Knowledge". p. 132.

الذي يدرك بوضوح وتميز ونسميه بالعقل؟»[1] أو بمعنى آخر أي عقل هذا الذي يعتقد أن ما يراه بوضوح وتميز إنما هو كذلك؟».

إلا أننا نرى أن بريتشارد يعود بديكارت بمثل هذا التساؤل الأخير إلى حالة الشك البيروني، أو حالة اللاأدرية. وبهذا لن نستطيع أن نحكم على موقف ما حكماً يقيناً صائباً، وفي تسليم ديكارت بوضوح وتميز أفكاره البسيطة الأولية مثل إدراكي «أنا أفكر» يعتبر من المسلمات الضرورية لمحاولة بناء نسق معرفي، يبدأ منه الإنسان للوصول إلى ما يطمح إليه من الحقيقة.

٢- يذكر ديكارت ثلاثة جواهر رئيسة هي الله، والعقل، والمادة، الله جوهر قائم بذاته له الصفات الأسمى، والعقل والمادة جوهران لأنهما يقومان بذاتهما - أو هكذا جعلهما الله - فالعقل صفته الفكر، والمادة صفتها الامتداد، وهما يقومان بالله - من حيث وجودهما وخلقهما، أما ما عدا ذلك فهما جوهران يقومان بذاتهما.

والعقل الإلهي يرتبط بالقدرة الإلهية.

بينما يرتبط العقل الإنساني بالحرية الإنسانية.

ويذكر ديكارت علاقة الجوهران الأخيران العقل والمادة عندما يتحدث عن ثنائية النفس (العقل) والجسم، ويقول إن هذه العلاقة متبادلة التأثير، كما يذكر في كتابه انفعالات النفس أن النفس (بما تتضمنه من العقل) مكانها الغدة الصنوبرية La glande pinéale لأنها غدة غير منقسمة في مقدمة الدماغ (المخ) ومعنى هذا أن العقل في نفس المكان[2] ويتضح من هذا السرد تناقض واضح لأن العقل كالنفس معنوي، والمعنوي لا يتعين في مكان، ولا يتحيز به، فكيف يكون مكان العقل الغدة الصنوبرية؟

لا يوجد في فلسفة ديكارت ما يرد على هذا التناقض الصريح، وقد أثبتت كافة الدراسات صحة هذا التناقض، وأن العقل معنوي غير متعين في المكان، ولا يتبع الجسم كالمخ، وإنما النفس وهو منها.

(1) Ibid. p. 132.

(٢) د. أبو ريان، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ٨٣.

إلا أن هناك سؤالاً يفرض ذاته على هذا الموضوع يقول: كيف يدرك ما هو عقلي أي موضوع غير عقلي؟

يقول ولاس واطسون W. Watson إن الفلاسفة اليونانيين أمثال أفلاطون وأرسطو لم يواجهوا مثل هذا الموقف مباشرة لأنهم لم يضعوا في اعتبارهم مشكلة تسمى «ثنائية العقل والجسم» ويضيف واطسون قائلاً: «لم يعجز اليونانيين عن إيجاد مفهوم للعقل، عقل مفارق للجسم، ولكن الخط الفاصل بين العقل والجسم من هوميروس إلى أرسطو وجد كي يضع عمليات الإدراك الحسي في جانب الجسم، وليس في جانب العقل، ولعل هذا من الأسباب التي من أجلها لم يكن لدى اليونانيين مشكلة العقل والجسم والعلاقة بينهما بالمعنى المفهوم في العصر الحديث، كما أن هناك سبباً آخر ربما يكون صعباً بل ويستحيل ترجمة مثل هذه العبارة (ما العلاقة بين الإحساس والعقل أو النفس؟ إلى اللغة اليونانية وتكمن المشكلة في عدم وجود مصطلح في االغة اليونانية مسايراً لمعنى الإحساس لدى بقية الفلاسفة»[1].

٦- متى يستعين العقل بالإرادة؟

قد يستعين العقل بالإرادة عندما يشعر بوجود ضغوط خارجية عليه؛ لأن الإرادة قد تؤيد مطالب العقل إذا استطاعت أن تقف من العقل موقفاً يتصف بالحكمة ويتسم بالمداراة لأن العقل قد يخالف الإرادة أحياناً، والإرادة قد تتطلع إلى ممارسة نشاطها فيقف العقل لها بالمرصاد على الرغم من اختلاف طبيعة كل منهما، أو بحسب تعبير ديكارت لأن الإرادة جزء من العقل، تدخل في ثنايا الفكر، ذلك المعنى المطلق لمصطلح الفكر الذي أعطاه ديكارت له. ويقول الدكتور عثمان أمين: «فلما كان العقل معرضاً لضغط الأشياء الخارجية فلا بدّ من أن يستعين بالإرادة. وتستطيع الإرادة أن تؤيد مطالب العقل وحة رقه إذا عرفت أن تصطنع «التوقف» و «الكف عن الحكم»[2].

---

(1) Rorty, Richard, Philosophy and the Mirror of nature", p. 45, from Watson, "Why isn't the mind - Body Problem Ancient"? pp. 46-47.

(٢) د. عثمان أمين، «ديكارت»، ص ١٣٧.

٧- هل اطلع ديكارت على مؤلفات العرب الفلسفية؟

عند دراسة فلسفة ديكارت نجد أن أفكاراً مماثلة لفلسفته عند فلاسفة العرب والمسلمين لذلك لا يستبعد أن يكون ديكارت قد اطلع على تلك المؤلفات وأخذ عنها، فالغزالي على سبيل المثال تحدث عن العقل وذكر الأفكار الفطرية التي هي استعداد طبيعي فطري في الإنسان، كما تناول أيضاً المذهب التجريبي وقال بالتجربة كسبيل لإقامة المعرفة، كما ذكر أيضاً الحدس والذوق واستخدمهما في المعارف العليا خاصة تلك المتعلقة بذات الله والمعارف الدينية[1]، كما ذكر ديكارت برهان «الرجل الطائر» وهو برهان ابن سينا لإثبات خلود النفس وتمايزها عن البدن، هذا غير أقوال الفارابي وابن رشد، وأفكار الحسن بن الهيثم والخوارزمي وغيرهم، ونحن نعلم مدى نشاط حركة الترجمة في ذلك الوقت، والتي كان لها من الأثر العظيم ما دفع بالعلوم والفنون والآداب والفلسفة خطوات حسبت للعقل الإنساني، ولم تحسب عليه.

فعلينا إذاً عند النظر في فلسفة ديكارت أن نعود بها إلى مصادرها الأولى عند أفلاطون وأرسطو، ثم عند فلاسفة العرب المسلمين، حتى تستقيم نظرتنا إليه، ولا نبخس الرجل حقه في البحث والدراسة والتقويم.

وعلى الرغم مما تقدم فإن فلسفة ديكارت كان لها مآثر حميدة لا يمكن لأي باحث أن يتغاضى عنها أو أن يغفل عن ذكرها، ففلسفة ديكارت قوضت مذهب أرسطو الذي ظل مهيمناً على العقول قرابة الألفي عام، كما أنها قوضت فلسفة القرون الوسطى، وأيدت سلطان العقل، وناصرت قضية حرية الفكر، وهيأت النفوس للفلسفة المعاصرة كي يتلقاها الناس وهم على قدر كبير من حرية التفكير وإبداء الرأي، ودفعت بالفلسفة والعلم المعاصر إلى التقدم والازدهار.

وفي مجال الدين أكد العقل وجود الله، فلا شيء من لا شيء، كما أن الوجود لا يصدر عن العدم، وأكد عقل ديكارت أن الوجود كله معلق على الله، فالله هو الضامن والصادق والكامل واللامتناه، وارتبطت الأخلاق وسعادة الإنسان بالعقل

(١) الغزالي: «إحياء علوم الدين» فصل «بيان شرف العقل» مصدر سبق ذكره.

(١) إميل بوترو، «العلم والدين في الفلسفة المعاصرة»، ص ٢١٧.

فالخير يصدر عن العقل، بينما الشر لا يصدر عنه، ويقول «إميل بوترو» عن فلسفة ديكارت أيضاً إنها «انصرفت عناية ديكارت إلى بناء نظرية عن المبادىء الأولى للحياة الفكرية وللحياة الأخلاقية، واعتقد أنه وجد في العقل الأصل المشترك لا للحقائق العلمية فقط ولكن العملية بل والدينية كذلك. وإذا كان مذهبه العقلي قد ظهر قليل الكفاية، فقد يمكن أن نقف عند مقصده، فنستبدل بالعقل الخاص وهو ملكه فكرية قبل كل شيء فكرة النشاط التي أبرزت الفلسفة اللاحقة على ديكارت أصالتها وقيمتها أكثر فأكثر. ألا تسمح فلسفة الفعل بأن ترى العلم والدين يصدران من العقل البشري عن أصل مشترك؟»[١].

ويؤكد «رورتي» أن اختراع ديكارت للعقل أعطى الفلاسفة أرضاً جديدة يقفون عليها، وأمدتهم بمجال يبدو «قبلياً»، لموضوعات أدلى فيها الفلاسفة السابقين فيها بدلوهم، وهو مجال «اليقين». في مقابل «الرأي» الممكن[١] أو الاحتمالي أو الظني. وتتعلق دراسة كيفية عمل العقل بما يعرف بنظرية المعرفة، على ألا تكون نظرية تجريبية (امبريقية)، حيث، حاول لوك Locke أن يستنبط من قول ديكارت بالعقل «المكان الداخلي» The inner space إلا أنه لم يستطع أن يتعلق باليقين الديكارتي حتى النهاية[٢].

ويضيف «رورتي» إن الجديد في نظرية ديكارت هي أنه (أي ديكارت) أفسح مجالاً داخلياً لكل ما يدخل ضمن ما هو عقلي مثل الحقائق الرياضية، والقواعد الأخلاقية وفكرتنا عن ا لله، واختلاف وتغير الحالات النفسية وغيرها، كما أن تداخل أفكار الإحساس والتخيل جعل هناك فرقاً بين العقل كقوة استدلالية Mind-as-Reason والعقل كوعي Mind-as-Consciousness[٣].

وأخيراً فقد انتقلت الفلسفة الديكارتية من العقل كقوة استدلالية، إلى العقل كوعي Mind-as-Consciousness وخلص هذا فلسفة ديكارت من خيوط الفلسفة المدرسية ومنح الحقيقة واليقين النصر على البحث عن الحكمة[٤].

(1) Op. Cit., pp. 136 - 147.

(2) Ibid, p. 137.

(3) Ibid, p. 54.

(4) Ibid, p. 61.

٨- مفهوم العقل والديكارتيين

تخرج من المدرسة الديكارتية مجموعة من الفلاسفة الذين سموا بالديكارتيين ولا ينبغي أن نفهم من هذه التسمية أنهم كانوا صوراً طبق الأصل من ديكارت وأفكاره، بل إنهم استوعبوا فلسفة ديكارت ثم وسمها كل منهم بـ[illegible] ته الرئيسة، فجاءت مشتركة في الأصل مختلفة في الفروع والتفسيرات والشروح، فكان فضل ديكارت هو فضل من فتح الطريق وأبان السبيل الأوسع والأرحب، ألا وهو سبيل دراسة العلوم بالعقل كنقطة انطلاق أساسية.

ومن بين هؤلاء الديكارتيين بليز باسكال Blaise Pascal (١٦٢٣-١٦٦٢) الذي وإن كان يحترم العقل، إلا أنه فضل عليه القلب، فإذا كان ديكارت قد وضع أمامه إله علماء الهندسة، فإن باسكال يضع إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وعندما قال ديكارت بالأفكار الفطرية، قال باسكال بأفعال الشهداء، وأخذ ديكارت بالشك المنهجي بينما أخذ باسكال باليأس، واعتبر ديكارت الخطأ مجرد «سلب»، بينما اعتبره باسكال خطيئة أخلاقية، كما اختلف ديكارت عن خلفه في [illegible]رنه باليقين والوضوح بينما يرى باسكال عدم وضوح الأفكار وعدم يقينها، وبهذا حسم باسكال على ديكارت بقوله: يقولون إنه (يقصد ديكارت) رياضي بارع، ولكن ليس [illegible]لي شأن بالرياضي، فهو قد ينظر إليّ على أنني قضية رياضية»[1].

ولا ينبغي أن نفهم من [illegible] الحكم الباسكالي أنه كان يزدري العلم الرياضي، فهو كان رياضياً، بل وكان مخترعاً رياضياً أيضاً، حاول أن يخضع الرياضيات والعقل معاً للكتاب المقدس اخ[illegible]اعاً كاملاً، كما حاول ذلك مالبرانش فيما بعد، فقام بالتوفيق بين العهد الجديد وأفلاطون والرياضيات.

وإذا كان باسكال يربط بين العقل والقلب، فذلك لأن القلب لديه هو أيضاً عقل، عقل بمعنى ترتيب وترابط، فالعقل هو قوة استدلالية يستنبط نتائجها من مقدمات تأتي من القلب والإرادة، ولا تأتي من الواقع والمحسوسات والوقائع

---

(١) جان ڤال، «الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر»، ص ٣٤.

الجزئية، لذلك فالعقل يقبل الميل إلى هذا الجانب أو ذاك، وعليه فإن القلب والعقل مختلفان ومن العبث أن يحاول العقل زعزعة المباديء بالاستدلال، فإنها خارجة عن دائرته ولا شأن له بها. ومن المضحك أن يطلب العقل إلى القلب الأدلة على مبادئه، كما أنه من المضحك أن يطلب القلب إلى العقل الشعور بالقضايا التي يستنبطها»[١].

ويرى باسكال أن العقل لا نهاية لطاقته، فالعقل القلبي «إذا جاز لنا أن نسمي عقل باسكال المتجه إلى القلب، والنابع منه» فهو يتجاوز حدود الذهن الهندسي فالقلب هو الذي يمدنا بأفكار الزمان والمكان والحركة والعدد وهي أساس علومنا ولابد من أن يضاف إلى العقل كي يدعم استدلالاته. وكما أن العقل يحس بأن في العالم أبعاداً ثلاثة، كذلك القلب إذا لم يضل يحس بأن هناك إلهاً»[٢].

كما أضاف باسكال أن الأمور الدينية إنما هي نعمة الهيبة تنزل في القلب ويقرها العقل، والعقل لديه مدلول له قيمة نظرية وعملية على السواء، والجهد الذي تبذله الأفكار ويبذله العقل في التأثير على عواطف الإنسان وسلوكه هو ما يسمى بالفلسفة[٣].

مما سبق نرى أن بليز باسكال يخلط كثيراً بين العقل والقلب فهو يجمع بينهما على أنهما شيء واحد، ثم يفرق بينهما على أساس أن العقل هو قوة ذهنية استدلالية والقلب هو إحساس وشعور، ولعل ذلك راجع إلى إيمان باسكال بالقلب الذي يوصله إلى الله، كما يعود أيضاً إلى تأثير ديكارت ومدرسته على باسكال، ويعود هذا الخلط أيضاً إلى نظرة باسكال ذاته إلى الإنسان الذي هو نقطة صغيرة تعيش في كون لا متناه عميق، ويصفه باسكال في خواطره Les Pensées، بأنه عبارة عن عود مفكر Un roseau pensant فهو أضعف وأقوى ما في الدابيعة معاً، أقوى من حيث الفكر وأضعف من حيث الجسم[٤].

---

(١) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ٧٩، عن خواطر باسكال الخاطرة رقم ٢٨٢.

(٢) إميل بوترو، «العلم والدين في الفلسفة المعاصرة»، ص ٢٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٩.

(4) Pascal, Blaise, "Les Pensées", Translated by: A.J. Krailsheimer, Penguin classics, Britain, 1966, Pensée No. 347, p. 194.

كما يعتبر «سبينوزا» Baruch spinoza (١٦٣٢-١٦٧٧) مرآة أخرى عكست عصر ديكارت وأفكاره، ذلك العصر الذي مجّد العقل والقانون الطبيعي في عصر التنوير والتحول الرأسمالي الذي صاحب هذا العصر.

ولقد استخدم «سبينوزا» العقل وسيلة للمعرفة، ووسيلته على ضربين، المعرفة الاستدلالية ولكنها تتصف بالنقص لأنها تقوم على العلة وتقوم على ربط العلة بالمعلول ثم المعرفة المباشرة (الحدسية)، وتتجه إلى الماهية فهي كاملة.

ويبدو تأثير ديكارت على سبينوزا عندما نظر إلى الفكر على أنه يتمثل في النفوس الإنسانية، وأن الامتداد يتمثل تمثيلاً دقيقاً في الأجسام، واختار سبينوزا المعرفة العقلية وجعلها أرقى أنواع المعارف، حتى أن المعرفة الدينية لديه تأتي في المرتبة التالية للعقل؛ لأن المعرفة الدينية تعتمد على المخيلة والوحي والجمهور العاجز عن إدراك الأمور بالعقل، لهذا فالمعرفة الدينية تمد الجمهور بالمعجزات.

ويقرر العقل وجود الجوهر الذي لا يتناهى في أزليته ألا وهو الله، ومن هذا الجوهر اللامتناهي إنما يستخلص العقل قوانين الطبيعة. فالعقل يستطيع أن يكوّن أفكاراً واضحة بذاتها (كقول ديكارت) وذلك عن طريق الحدس، ويمكن عن طريق هذه الأفكار إدراك ماهيات الأشياء عن طريق معرفة العلة القريبة مثل معرفة أن هذا المثلث هو شكل ذو ثلاثة أضلاع متساوية أو مختلفة عدد زواياه مهما اختلفت أشكاله ١٨٠ درجة بحسب هندسة إقليدس في السطح المستوي، وبهذا يستقل العقل عن المخيلة التي تهتم بالتاريخ، وكذلك عن الحواس التي تهتم بالجزئيات الملموسة، المحسوسة والمسموعة، وبناءً على هذا الرأي يتطابق العقل بمعانيه الواضحة المتميز بذاتها مع الوجود.

ويضيف سبينوزا أنه يتعين على العقل وضع المعاني أولاً التي تمثل الطبيعة ثم يقوم باستنباط المعاني منها حتى يستطيع إدراك الأشياء في صورتها «الأبدية» وليس في صورتها الزمنية المحدودة. وعن طريق اصلاح العقل الذي قال به سبينوزا نستطيع تحصيل معنى اللامتناهي أو الجوهر المطلق ألا وهو «الله» وبالله تعالى تبدأ المعرفة، ونبدأ في وضع قواعد الأخلاق.

ولا يميز سبينوزا بين الإرادة والعقل لأن الإرادة هي من فعل العقل، إن الإرادة ميل العقل إلى قبول ما يروقه من المعاني واستبعاد ما لا يروقه»[1] وينصح سبينوزا باتباع العقل الذي يرى في الطاعة أخف الضررين، ضرر الدنيا وضرر الدين، وبهذا يحقق العقل فكرة «التوازن» و «العدالة» بين الناس كشعب، وبين السلطة كقوة حاكمة.

أما نيقولا مالبرانش Nicholas de Malebranche (١٦٣٨-١٧١٥) فيرى أن وظيفة العقل هي الاتصال بالله؛ لأن العقل هو صوت الله في الإنسان، فمن لم يتبع صوت العقل، (أي صوت الله) فإنه يرتكب الخطايا، ويقع في كل نقيصة وعلى هذا فالعقل يهدينا إلى الحق، وإلى اتباع القواعد الأخلاقية، ويضمن لنا صدق الأفكار على أساس مبدأ اتحاد العقل بالله أو حضور الله في العقل؛ لذلك يقول مالبرانش باتفاق حقائق الوحي وحقائق العقل لأن مصدرهما واحد، الكلمة الإلهية، والعقل لديه سلاح الجلاء L'évidence لإدراك هذه الحقيقة الإلهية التي تقوم عليها العقيدة والدين، «وليس الجلاء سوى رؤية الحقيقة كما يراها الله. ما دام الله هو الذي يلقى المعاني في الذهن (العقل) الإنساني»[2].

تابع ليبنتز Gottfried Wilhem Von Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦) عقلية ديكارت الحديثة ومضى بها أبعد مما مضى ديكارت ذاته، وظهر المذهب العقلي لديه في المنطق ونتائجه المحتومة، وفي نظريته في الحرية «فكان أشد استمساكاً من ديكارت بمبدئهما المشترك وأدق تطبيقاً له»[3].

وإذا نظرنا فيما كتبه ليبنتز عن «مبادىء الطبيعة» و «العناية مؤسسة على العقل» Principe de la nature et de la grâce fondée en raison (١٧١٤) نجد ليبنتز يقول إن النفس الحيوانية عندما ترتقي إلى مستوى الاستدلال فإنها تدخل ضمن العقول، وهي تحتوي على الإدراك الحسي Perception (وهي تمثل الأشياء الخارجية) وعلى إدراك الإدراك Apperception (وهي تمثل الحالة الداخلية)

(١) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ١١١.

(٢) د. أبو ريان، «الفلسفة الحديثة»، ص ٩٦.

(٣) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ١٣٥.

«فالنفوس الحيوانية (العقول) قادرة بالإضافة إلى الحقائق وباختصار كل ما هو لا مادي، وهي أيضاً ما تجعلنا قادرين على فهم العلم أو المعرفة البرهانية»[1].

والكائن الحّي، كائن مخلوق، لذلك فهو كائن محدود يعرف الأشياء من خلال الله عن طريق «بعض الحكمة» وليس «كل الحكمة» وفي ذلك يقول ليبنتز:

«العقل الذي يجعل الأشياء موجودة من خلال الله يجعل تلك الأشياء أيضاً معتمدة عليه في استمرار وجودها وفعلها وتستقبل منه باستمرار ما يمنحها بعض الحكم، أو النقص الذي يبقى في الأشياء فيأتي من كونها محددة ذلك التحديد الضروري والأصلي للكائن المخلوق»[2].

وبفضل العقل يدخل الإنسان والملائكة في زمالة مع الله، إذ أن العقول هي من روح الله ونفحه منه، منحها الله للنفس العاقلة Rational soul أو الروح، وهي مصاحبة للذاكرة والعقل معاً، يطلق ليبنتز اسم « المونادات الشاعرة بذاتها» Rational or self conscious Monads وهي قادرة على الاستدلال والفكر والاستنتاج، بل ومعرفة الحقائق الضرورية والأبدية التي يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوانات، كما أنها «تعطينا العقل والعلم اللذين يدفعاننا إلى معرفة أنفسنا ومعرفة الله»[3].

فطريق المعرفة هو العقل بما يحتويه من أفكار كامنة فيه بالقوة[4]، ويمكن أن تخرج الأفكار الكامنة إلى العقل عن طريق الإثارات الحسّية التي تتضامن مع الحدس للوصول إلى مدينة الله، مدينة النفوس الناطقة»[5].

هذا ولم يكن تأثير ديكارت وفلسفته العقلية إيجابياً في جميع مراحل الفكر الفلسفي، بل توجد هناك تأثيرات سلبية، ويمثل هذا التيار السلبى كوندياك

---

(١) د. علي عبد المعطي، «ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية»، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٠، ص ٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٢.

(٤) يبدو في هذا القول تأثر ليبنتز بكل من أرسطو وديكارت وأفكاره الفطرية.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٦٤.

Condillac (١٧١٥–١٧٨٠) الملقب بفيلسوف الفلاسفة، ومعنى التأثير السلبي أن التأثير الذي لا يوافق ديكارت كل الموافقة خاصة عندما يتحدث عن نظرية الأفكار ومنشأها ومفهوم العقل، إلا أن لديكارت الفضل في إيقاظ العقول من سباتها وتحريرها كي تنطلق نحو بناء فلسفي يتخطى في نظرته حدود الفلسفة اليونانية والمدرسية معاً.

ويقول كونديك إن ديكارت لم يعرف أصل أفكارنا ولا نشأتها[١]، مما شجع ڤولتير Voltaire أن يقول عن ديكارت إنه نسيج من الخيالات الضالة الضاحكة، ولا يروي ديكارت غير الروايات الحالمة الرومانسية Les Romans[٢]، على الرغم من أن قول ديكارت هذا يتعدى الواقع بكثير، ويغبن ديكارت حقه في تحرير العقول من أوهام العصر الوسيط وقيوده.

ولقد استعاض كونديك عن موقف ديكارت عند مناقشة أصل الأفكار، وقال بنظرية «التحليل»، والتحليل لديه هو أصل الأفكار ومنشأها، والإحساسات توجد في أساس الأفكار ثم تتعقد بواسطة تداعي الإحساسات والأفكار، وكان كونديك يعتقد أنه ينبغي الذهاب إلى أبعد مما ذهب إليه ديكارت ولوك؛ لأنهما (أي ديكارت ولوك) تقبلاً الأفكار كما هي في العقل الإنساني بسهولة مفرطة، حتى وإن كانا قد وضعاها موضع الشك المؤقت، ونصل إلى تكوين رموز العلوم عن طريق احتكاك الأفكار بالعالم الخارجي والتجربة، لا باحتكاكها واحتكامها إلى العقل ذاته[٣].

وينتقد «مين دي بيران» كونديك فيقول: «إن عيباً واحداً يشوب فلسفة كونديك وميتافزيقا الألمان، وأعني به أنه ليس من الضروري بالنسبة إلى العقل أن يعرف نفسه لكي يوجد بوصفه عقلاً»[٤] فالعقل يوجد سواء أدركه الإنسان أم لم يدركه، وسواء أدرك ذاته أو لم يدركها.

---

(١) جان ڤال، «الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر»، ص ٤٥.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٥.
(٣) نفس المرجع، ص ٤٦–٤٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ٧٦.

رابعا: كنط ومفهوم العقل

نظر إيمانويل كنط (١٧٢٤-١٨٠٤) Emmanuel Kant إلى الساحة الفلسفية، واطلع على تاريخ الفكر الفلسفي فوجد خليطاً من الأفكار، ومذاهب شتى متضاربة فحاول التوفيق بين هذه المذاهب فكان صاحب نزعة توفيقية Syncretism، غير أنه لم يقبل كل هذه المذاهب كما هي فنقدها ونقد قوى العقل وقدرته المطلقة على إدراك العالم الخارجي وأقام مذهباً فلسفياً نقدياً يقوم على دعامات أربع هي الأولى: الإيمان بقيمة علم الرياضة والطبيعة، الرياضة كما استقرت كعلم يقيني في اليونان، والطبيعة كما عرفت كعلم يقيني أول الأمر عند العلماء الانجليز تورشيللي ونيوتن. والثانية: الإيمان بقيمة القانون الخلقي النابع من الضمير والذي انحدر إلى كنط من صوفية مارتن لوثر والنزعة التقوية Piat-ism التي نشأ عليها بين أبويه. والثالثة: الإيمان بعدم جدوى قضايا الميتافيزيقا التقليدية التي انحصرت في مشكلات الوجود والطبيعة والنفس والله، ثم نشأ التساؤل عن إمكانية قيام الميتافيزيقا كعلم. الرابعة: انسلخ كنط من فلسفة ليبنتز وتأثيرها عليه، ودخل تحت عباءة فلسفة ديفيد هيوم التجريبية، ومن هنا نشأت محاولة كنط التوفيقية بين العقل والتجربة، وبين اليقين والشك[١].

وفي رأي كنط أن الناس جميعاً يتفقون أمام حكم العقل وقانونه العام الكلي «لأن العقل هو الملكة المشتركة بينهم والتي تستطيع وحدها أن توجد بين تقديراتهم وتخرجها من نطاق الذاتية الفردية إلى مجال الموضوعية الشاملة»[٢].

وذهب كنط صاحب الفلسفة النقدية الترنسندنتالية (العلوية) إلي «إن الخير هو ما يراه العقل خيراً، والجمال هو ما يراه العقل جمالاً، والحق هو ما يراه العقل حقاً، وهكذا سائر القيم، ولكن يؤخذ على كنط في هذه الناحية أنه جعل الإنسان مجرد صيغة جوفاء ومجردة، ومجرد مقولات عقلية في حين جعل القيم مثلاً عقلية ثابتة، أزلية أبدية، ومفارقة للعالم»[٣].

---

(١) د. محمد ثابت الفندي، «مع الفيلسوف»، ص ص ١٦٧ - ١٦٨.

(٢) د. يحيى هويدي، «حياد فلسفي»، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المكتبة الثقافية، العدد ٨٣، القاهرة، ١٩٦٣، ص ص ٧٩-٨٠.

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

١- تاريخ العقل الخالص

حاول كنط بعد أن تحدث عن نقد العقل الخالص ومقولاته أن يعرض تاريخ العقل وموقف الفلاسفة السابقين عليه من العقل الإنساني، فألحق بكتابه «نقد العقل الخالص» Critique of Pure Reason ملحقاً في نهاية الكتاب تحت عنوان «تاريخ العقل الخالص» The history of Critique of Pure Reason عرض فيه «منهج النظرية الترنسندنتالية» The Transcendental doctrine of Method يذكر فيه كنط[1] أن الفلسفة والفلاسفة شغلو أنفسهم في البدايات الأولى بالبحث عن الله والطبيعة والعالم الآخر حيث نمت لديهم أفكار وتصورات دينية ما زالت تعيش بيننا حتى الآن وهذا ما يعرف بالميتافزيقا. ويمكن أن نلخص الموقف الخاص بالنظرية الميتافيزيقية فيما يأتي من نقاط:

* من ناحية الموضوع — In respect of the Object
* من ناحية النشأة — In Respect of the Origin
* من ناحية المنهج — In respect of Method

فأما من ناحية الموضوع، أي موضوع معرفتنا من خلال العقل، فإنه يوجد هناك فريقين فريق الحسيين ومن بينهم الأبيقوريين، وفريق العقليين ومن بينهم أفلاطون وديكارت وغيرهم، ومحاولات التفرقة بينهما مستمرة لم تنقطع منذ البدايات الأولى للفلسفة. ويرجع أصحاب النزعة الحسية المعرفة إلى الواقع والحواس، وما عدا ذلك فهو ضرب من الخيال، ويتهم أصحاب النزعة العقلية الحواس بالخداع، ويؤمنون بأن الفهم العقلي هو فقط الحقيقي.

ولا ينكر أصحاب النزعة الحسية واقعية تصورات العقل الفعّال (الفهم) وهي بالنسبة إليهم (منطقية) بينما هي لدى العقليين روحية عقلية، وعلى هذا النحو يرفض الحسيون التصورات العقلية، ولا يعترف العقليون بغير الأفكار العقلية الخالصة التي تأتيهم عن طريق الأفكار الفطرية الموجودة في العقل منذ البدء.

ويمكن صياغة نشأة المعرفة، وهي النقطة الثانية، على النحو الآتي:

(1) Kant, I., "Critique of pure Reason", translated by: Norman Kemp Smith, published by: The Macmillan Press Ltd', The 13th impression, London and Basingstake, 1976, p. 666.

هل تنشأ المعرفة عن طريق التجربة، أم أنها مستقلة عن التجربة، وتنشأ فقط من العقل ذاته؟

عندما حاول كنط الإجابة عن هذا السؤال وجد نفسه أمام نفس الفريقين، الفريق الحسّي أو التجريبي ويمثله أرسطو، والفريق العقلي Noologist ويمثله أفلاطون، واتبع لوك طريق أرسطو في العصر الحديث، بينما سار ليبنتز على نهج أسلافه أفلاطون وديكارت، ووجد أنه من الصعوبة بمكان حسم الموقف لصالح أحد الفريقين على حساب الآخر.

ويقول كانط إن أبيقور Epicurus يعد من أكثر المتشيعين للمذهب الحسيّ بل أكثر من أرسطو ولوك لأنه لم يحاول أن يلجأ إلى استدلال أبعد من حدود التجربة، بينما ذهب لوك أبعد من ذلك عندما قال أنه يمكن البرهنة على وجود الله والقضايا الرياضية بعيداً عن حدود التجربة، على الرغم من أنه اشتق كل التصورات والمباديء الأخرى من التجربة.

وأما من ناحية المنهج فيقول كنط إنه إذا كان هناك ما يمكن أن نسميه «منهجاً» فإن ذلك هو ما يتفق والمباديء ويمكن تقسيم المناهج السائدة إلى مجموعتين الأولى المنهج الطبيعي Naturalistic والثانية: المنهج العلمي Scien-tific يتبنى أصحاب المنهج الطبيعي مبدأ العقل العام Common Reason أي أن العقل يستطيع طرح أسئلة تحتوي على المشكلة الميتافيزيقية من خلال الفكر فقط ودون الاستعانة بالعلم، حتى أن أصحاب هذا المنهج يدعون أنه يمكننا قياس المسافة التى تبعدنا عن القمر بالعين المجردة أكثر من استخدام الأجهزة الرياضية، وكان من الطبيعي أن يرفض العلم وأصحاب المنهج العلمي هذا الاستخدام، كما يرفضون اهمال استخدام الوسائل الصناعية لزيادة معرفتنا، ولهم (أي أصحاب المنهج العلمي) الخيار في أن يتبنون فكرة الاعتقاد Dogmatically أو فكرة الشك Sceptically.

ويبقى أمامنا الطريق النقدي، ويطلب كنط من القاريء الصبر عليه في هذا الطريق لما له من أهمية خاصة؛ لأنه ربما طالت المدة قبل أن يصل ونصل معه لموقف يرضي العقل البشري ويعوضه عما فاته دونما طائل.

وقد جمع كنط في فلسفته النقدية بين الإحساسات والعقل، حيث تعتمد معرفة الأشياء على العقل بما له من معان بدهية مستقلة عن التجربة بعيدة عن إدراكاتنا الحسّية، هي أفكار ديكارت الفطرية، كما يؤلف العقل من مجموعة التجارب الحسّية التى تصل إليه من الشيء، فبعض العناصر مستمد من التجربة (كما يرى لوك وهيوم) وبعضها من المعاني الأولية التي يعرفها العقل المجرد بطبيعته «فالعقل أداة تشكل الإحساسات وتتولد منها أفكاراً. وتشكل التجارب الحسّية المختلطة وتخلق منها وحدة فكرية هي ما نطلق عليه اسم «الشيء» وتعرف عند كنط باسم النزعة المتعالية أو منهج العلو Transcendentalism[1].

كما وضع كنط للعقل ثلاث ملكات هي:

أ - الحساسية Sensibility

الزمان والمكان صورتان نابعتان من العقل؛ لأن الإحساسات العادية لا تزودنا بالمكان والزمان، والذهن لديه القدرة على تزويد التجارب بهاتين الصورتين «فالعقل يقدم للتجربة مبادىء أو صيغ أولية لا تستطيع أي تجربة أن تقدمها، ومع ذلك فهي شروط أساسية لصحة التجربة. والتجربة الحسية تقدم للعقل معلومات جديدة فتسمح بإقامة أحكام تركيبية لا تحليلية»[2] وبهذا ترتبط التجربة الحسّية بملكة الحساسية لدى كنط فتعني لديه القدرة القائمة في الذهن والتي تجعلنا ندرك الأشياء إدراكاً زمنياً ومكانياً[3].

ب- ملكة الفهم Understanding

على الذهن أن يأخذ ببعض المعتقدات مثل مبدأ العلية، فهي من المقولات المهمة - لدى كنط، وبوجه عام فالمقولات تحتل مكاناً بارزاً في Categories كتابه «نقد العقل الخالص» ويقوم مبدأ العلية في الذهن وتعجز تجريبية هيوم عن تزويدنا بهذا المبدأ. ومن مقولات كنط القائمة في الذهن الكيف، والكم، والعلاقة، والجوهر والأفكار والعلية. فنحن لا نفكر في شيء إلا ونفكر في علاقته أو عدم علاقته، ارتباطه أو عدم ارتباطه بشيء آخر، فإذا فكرنا في شقة ما،

(١) وولف، «فلسفة المحدثين والمعاصرين»، ص ٢٠٥.

(٢) د. أبو ريان، «الفلسفة ومباحثها»، ص ٢٠٥.

(٣) د. محمد فتحي الشنيطي، «المعرفة»، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٢، ص ١٣٢.

فإنها ترتبط بالمبنى ككل، مكانها منه، ماذا تحتها، وماذا فوقها، وعدد حجراتها. علاقة كل حجرة بالأخرى، ألوانها وعلاقة هذه الألوان بالأضواء وهكذا.

والعقل يستطيع أن يحكم بالمقولات، والمقولات هي خصائص لا يمكن بدونها أن يتم إدراك الموضوعات في التجربة، وليس في وسع العقل أن يعرف إلا إذا أصدر حكماً على الموضوعات الحسية في إطار هذه المقولات»(١).

جـ- ملكة العقل Reason Faculty

وتتمثل أهمية هذه الملكة الضرورية في أنها تفسر لنا أفكاراً ثلاث في العقل هي: فكرة الله، وفكرة النفس، وفكرة العالم، وتجمع ملكة العقل عدداً ما من التصورات كما تكون تجربة ما. والعقل يستلزم المبدأ الذاتي الموجد للتجربة، والتجربة تتطلب مبدأ موضوعياً موحداً هو العالم، ويختلف عالم الموضوعات عن الأنا Ego أي يختلف عن الذات العارفة، كما يضع العقل قوانين الطبيعة التي عن طريقها ندرك الصورة الكلية للطبيعة معرفة أولية وهي لا بدّ منها لاتمام عملية المعرفة التجريبية أي البعدية.

فالعقل يقوم بالدور الإيجابي في المعرفة حيث تفترض الفلسفة الترنسندنتالية وجود «شروط أولية» مصدرها العقل «فالعقل هو الذي ينتقي ويختار ويركب ويصيغ عالم الظواهر Phenomena في صورة وصيغة معينة(٢)، فالحس يستخدم لتحديد الشيء وتحديد الموضوع واختياره (٣).

٢- مفهوم العقل في نقد العقل الخالص

يقول كنط في مقدمة نقد العقل الخالص Critique of pure reason إن الميتافيزيقا هي «ملكة» Queen جميع العلوم، وأن بقية العلوم هي حكومتها كما أن العقل يدخل ضمن الميتافيزيقا، وهو لا يخالطه لا لخطأ ما في طبيعته، وإنما الخطأ يكمن في المبادىء والتصورات التي تستخدم من خلاله(٤).

(١) المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٢) د. علي عبد المعطي، «ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية»، ص ٢٤٦.

(3) Ackermann, "Theories of Knowledge", p. 260.

(4) Kant, "Critique of pure reason", pp. 7-8 Aix.

ويضيف كنط أن التحليل الترنسندنتالي يعود إلى عدة عوامل من بينها الفكر والعقل، ولا يعود إلى الحدس والإحساس[1]، ولقد تم تفسير «الفهم» بطريقة سلبية فقيل عنه أنه مجرد ملكة Faculty غير محسوسة للمعرفة، وطالما أننا لا نستطيع الحصول على الحدس بدون الإحساس، فإن الفهم لا يمكن أن يكون ملكة حدسية، ولكن بالإضافة إلى الحدس فلا توجد طريقة أخرى للمعرفة إلا عن طريق التصورات، والمعرفة التي لا تخضع للحدس هي معرفة منطقية تخضع للانتقال من قضية إلى أخرى، ومن تصور إلى آخر، والتصورات تعتمد على الوظائف، ويقصد كنط بالوظيفة «وحدة الفعل التي توجد بين التصورات المختلفة وتجعلها خاضعة لتصور واحد»[2].

ويجعل كنط مصدر المعرفة في الحدس والانطباعات الحسّية، وهذا الموقف هو توفيق بين نظرية ديكارت في الأفكار الفطرية والحدس، وبين موقف لوك وهيوم في الانطباعات الحسّية، إلا أن كنط أضاف إليهما «الرابطة» أو الوسط، وهذه الرابطة تربط بين شقيّ المعرفة، ويسميها كنط «الحكم» خاصة وأن الحدس هو معرفة بالشيء، ولا يوجد لديه أية تصورات تربط بين الأشياء بطريقة مباشرة، لذلك جعل كنط الحكم يقوم بهذا الدور أي دور «الرابطة» أو الوسط» الذي تنتقل المعرفة عن طريقه، وفي الحكم فإن كل الأجسام قابلة للقسمة[3]، وهي تقبل القسمة لديه حتى يمكن تطبيقها على التصورات المختلفة لأنها إن لم تكن تقبل القسمة فلا يمكن تطبيقها على تصورات عدة في نفس الوقت.

ولكن من أين تبدأ معارفنا؟ هل تبدأ من العقل؟ هل تبدأ من الحدس، أم أنها تبدأ من الحدس المباشر؟

يقول كنط إن كل معارفنا إنما تبدأ من الحواس، ومنها إلى الفهم وتنتهي بالعقل لأنه لا توجد ملكة أعلى من العقل يمكنها أن تعرف موضوع الحدس

---

(1) Ibid, p. 102 - A 65.

(2) Ibid p. 105 - A 68, B 93 "By Function I mean the unity of the act of bringing various representations under one common representation".

(3) Ibid, p. 105. B. 93.

وتقدمه في أعلى صور الوحدة والتماسك(1). فأفكار العقل ثلاث لديه هي الله والحرية والخلود، والعقل على الرغم من قدرته على تكوين هذه الأفكار إلا أنه لا يستطيع إثباتها في الواقع، وتعود أهمية هذه الأفكار إلى أنها عملية تتصل بالأخلاق، وحتى الأفكار الأخلاقية لديه إنما يتبعها الإنسان تبعاً لأوامر العقل؛ لأن الكائن العاقل لديه القدرة على التصرف طبقاً لقوانين العقل أي أن الإرادة تتبع العقل ولا تخالفه(2).

ولكن ما العقل عند كنط؟

عندما أراد كنط شرح مفهوم العقل وجد نفسه في مأزق لأن العقل كالفهم يستخدم بطريقة «صورية»، أو تجريدية، وعلى الرغم من ذلك فإن له استخدام حقيقي حيث يحوي في ذاته بعض التصورات والمبادىء، وهذه التصورات والمبادىء ليست مستمدة من الحواس أو الفهم، وقد عرّف المناطقة الحواس بأنها مجرد وسائط، بينما لا يتم تعريف الفهم بنفس تعريف الحواس الذي يستخدمه المناطقة. وطالما أننا نحاول تقسيم العقل إلى ملكة منطقية وأخرى ترنسندنتالية حسب تقسيم كنط، فعلينا إذاً البحث عن مفهوم أعلى لمصدر المعرفة يحوي كلا المفهومين (المنطقي والترنسندنتالي)، فإذا تتبعنا مفهومات الفهم فعلينا إذاً أن نتوقع أن يمدنا المفهوم المنطقي بمفتاح المفهوم المتعالي وبناءً عليه فستعطينا قائمة الوظائف العقلية مفهوم العقل ذاته(3).

وعندما أراد كنط أن يفرق بين ملكتي الفهم والعقل، جعل الفهم ملكة القواعد Rules والعقل ملكة المبادىء(4).

وبناءً على ما تقدم فقد أصبح من الواضح أن المعرفة المشتقة من المبادىء تختلف في جوهرها عن تلك المشتقة من الفهم، حيث أن الأخيرة تأخذ شكل «المبدأ» وعلى هذا فهي قبلية بالنسبة لبعض المعارف، وحيث أنها مركبة فإنها لا

(1) Ibid, p. 300, A 299.
(2) Russell, "History of Western philosophy".
(3) Kant, "Critique of pure reason", p. 301, B 356.
(4) Ibid, p. 302, B 358.

تعتمد على الفكر وحده ولا تحتوي في ذاتها على مبدأ الكلية لأنه مشتق من المفهومات أساساً.

ولكن يمكن النظر إلى ملكة الفهم على أنها تؤمن لنا «الوحدة»، والعقل ككونه الملكة التي تضمن «وحدة قواعد الفهم» تحت اسم «المبادىء» وعلى هذا فالعقل لا ينطبق على الخبرة مباشرة، ولكنه يمدنا بالمعرفة المتنوعة والتصورات، ووحدة العقل تختلف عن «وحدة الفهم» وبهذه الطريقة يتكون لدينا المفهوم الكلي لملكة العقل.

٣- وظائف العقل

ذكرنا في الفقرة السابقة أن المفهوم المنطقي للعقل سيؤدي بنا إلى المفهوم المتعالي للفلسفة النقدية والذي سمي كنط لبنائه، ومن هذه المفهومات ستساعدنا الوظائف العقلية على الوصول إلى مفهوم العقل، فما هي إذاً هذه الوظائف؟

ناقش كنط وظائف العقل في العديد من أسماله مثل «دراسة في وضوح مبادىء العلم الإلهي النظري والأخلاق» (١٧٦٤) و «أحلام واهم معبرة بأحلام الميتافيزيقا» (١٧٦٦) و «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» (١٧٨٥) و «نقد العقل العملي» (١٧٨٨).

يقول كنط في «دراسة في وضوح مبادىء العلم الإلهي النظري والأخلاق» أن بالعقل مبادىء عامة، وأنه لا يحتوي في ذاته على حقائق معينة كما يأتي بذلك المذهب العقلي، وينتقد كنط قدرة العقل على اجتياز حدود التجربة والتي هي مجال المعرفة الحقة وذلك في كتابه «أحلام واهم معبرة بأحلام الميتافيزيقا» ينتقد أيضاً الإشراقيين والصوفيين لقولهم بقدرتهم على الاتصال بعالم الأرواح عالم ما بعد الطبيعة، ويبدو هنا أثر ديفيد هيوم الذي أيقظ كنط من ثباته العميق.

إلا أن كنط يعود فيقر بأن مصدري المعرفة هما العقل والتجربة، كما ذكرنا من قبل، فالعقل يمدنا بالمبادىء العامة، والتجربة تمدنا بالكيفيات المحسوسة ويعود كنط إلى الاستعانة بالعقل أيضاً فيذكر في كتابيه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» و «نقد العقل العملي» إن العلم الكلى الضروري إنما يصدر فقط عن

العقل، كما تقوم الأخلاق عليه، فالعقل هو الذي يمدنا بمعنى الواجب الذي هو الركن الركين في الأخلاق»[1].

وكما أن من بين وظائفه «التعامل مع التجارب الحسّية التي تقوم المخيلة بتخزينها وإعطائها للذهن أولاً بأول»[2]، وكما يثبت كنط في مقاله الصغير «ما التوجيه في التفكير» فإن من مهام العقل في جانبه العملي إثبات وجود الله، وتشريع القوانين الخلقية[3].

ومما هو جدير بالذكر أن يرى كنط بالعقل ميلاً طبيعياً إلى الميتافيزيقا، وأن الحكم هو الفعل العقلي الوحيد الذي يحتمل الصدق أو الكذب، لذلك فمن الواجب العناية بدراسة الحكم، أي دراسة فعل العقل الذي يتصف بالصدق أو بالكذب كما يرى في «نقد العقل الخالص» إن التصورية المطلقة عند الإيليين وجورج بركلي وديكارت تصور لنا المعرفة، وبهذا ينكر كنط أن بالعقل موضوعات تتصل بالوجود ويؤكد أن وظيفة العقل توحيد الصور والمعاني فالعقل بمعناه الواسع يعادل القوى المدركة، وبرغم أنه يعادل القوى المدركة، إلا أنه قوة غير مدركة، وفي هذا الموقف تناقض صريح؛ لأنه إذا كان العقل يعادل القوى المدركة فيجب أن يدرك مثلها.

إذاً فقانون العقل الذي يطلب منا أن نبحث عن هذه «الوحدة» إنما هو قانون ضروري؛ لأنه بدون هذا القانون فلن يكون لدينا عقل على الإطلاق، وبدون العقل فلن يكون للفهم وظيفة الترابط، وفي غياب الفهم، فلن يكون هناك معياراً للحقيقة الامبريقية أي التجريبية التي يتطلع إليها كنط[4].

وإذا كان كنط يرى أن العقل عبارة عن ملكة تمدنا بمبادىء عامة للمعرفة

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢١٤.

(٢) د. حسن حنفي، «الدين في حدود العقل وحده لكنط» في: تراث الإنسانية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، المجلد السابع، العدد رقم ٣، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ١٩٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٠.

(4) Norman Kemp Smith, "A commentary to Kant Critique of pure Reason", Macmillan and Co. Limited, London, 1930, second edition, P. L, iii, from the Critique A 651 - B 679.

فإن «فايهنجر» Vaihinger يرى أن «العقل كالفهم يمكن أن يستخدم بطريقة صورية منطقية وذلك عندما يفرغ من كل محتويات المعرفة، ولكن في نفس الوقت يظل قادراً على الاستخدام الحقيقي حيث أنه يحتوي في ذاته على مصدر التصورات والمبادىء الأولى والتي لا يمكن استعارتها لا من الحس ولا من الفهم»[1]، وهذا دفاع رائع من جانب «فايهنجر» عن العقل أمام تذبذب كنط تارة إلى جانب العقل، وتارة أخرى إلى جانب الحس والتجربة الحسية.

ويمكن إيجاز وظائف العقل فيما يأتي:

أ – الوظيفة المنطقية للعقل The logical employment of reason هي استخدام العقل لاستنتاج نتيجة من قضيتين أو أكثر، وقد يكون الاستنتاج مباشر أو غير مباشر، وهو في الحالتين استنتاج عقلي[2].

ب– الوظيفة الخالصة للعقل The pure employment of reason ويتساءل كنط في محاولة عنه لبيان هذه الوظيفة فيقول هل نستطيع عزل العقل؟ وهل هو مصدر مستقل للتصورات والأحكام؟ أم أنه مجرد ملكة تقوم بغيرها وتعمل عن طريق المقارنة؟ ويجيب كنط بأن تعدد المبادىء والقواعد وطريقة توحيدها وترابطها إنما هو مطلب العقل، على أن تكون هذه المبادىء والقواعد متسقة مع نفسها، فهل يحوي العقل في ذاته على قواعد ومبادىء مركبة قبلية، وكيف أمكن لهذه المبادىء أن تكون؟[3].

جـ– ينشأ المبدأ المتعالي عن المبدأ الأعظم العقل الخالص، ولن يكون له استخداماً تجريبياً Empirical حتى يظل محتفاً عن جميع مبادىء الفهم[4]، حتى يمكنه التوجه إلى المطلق، ويشير المطلق عند كنط إلى الشيء الحقيقي في ذاته، ويتعلق العقل بالكل المطلق، الذي يدرك الآتي:

١– وحدة العلاقة غير المشروطة، وهي الوجود بالذات.

٢– وحدة الكيف غير المشروط وهي بسيطة ولكنها ليست كل حقيقي.

---

(1) Ibid, p. 442.

(2) Kant, "Critique of pure reason", pp. 303 -304, Para A 303 - B 360.

(3) Ibid, P. 305, Para A 306 - B 303.

(4) Ibid, p. 307, B 365.

٣- وحدة الكثرة في الزمان غير المشروطة وهي ليست مختلفة عددياً في أوقات متباينة ولكنها واحدة في الموضوع الواحد.
٤- وحدة الوجود في المكان غير المشروطة وتمثل الوعي بالذات أو وعي الوجود في ذاته، والوعي بالأشياء الأخرى كتصورات فقط[1].

د - يقوم العقل بتحرير التصور النابع من العقل الفعّال لأنها لا تخرج تصورات حقيقية في التجربة ولكنه يتخطى حدود التجربة الحسية المحددة حتى يمكنه إيجاد سلسلة من التركيبات غير المشروطة (أي المطلقة) والتي يحتويها الكل المطلق، إذاً «فالعقل الخالص بالمعنى الضيق هو قدرتنا على التفكير في المطلق وهو قدرتنا على التفكير في المطلق وهو قدرتنا على الفكر الميتافيزيقي»[2].

وعلى الرغم من قدرة العقل على التحليق إلى آفاق المطلق، إلا أنه لا يستطيع أن يطبق ما يفكر فيه على الواقع، و «يؤكد كنط أن التفكير في المطلق بهذا المعنى مجرد تعبير عن تسلسل العقل في أي سلسلة فكرية إلى طرفها الأول، لكنه يؤكد أيضاً أننا نخطيء بل ونرتكب جرماً إذا أسندنا إلى هذا الطرف الأول - كفكرة - وجوداً واقعياً مطلقاً يشير إلى تلك الفكرة»[3].

هـ- يميل العقل إلى إحالة التجربة الجزئية الفردية إلى قضية كلية ضرورية موضوعية وذلك باستخدام مقولاته الاثني عشرة والتي تتألف منها القضايا، وذلك من أجل ربطها لا الحكم عليها، لذلك يرتبط عند كنط «لقاء العقل بالحس، فالسلم الطبيعي موضوعياً من جهة التجربة، وضرورياً كلياً من جهة العلاقات العقلية»[4].

و - العقل لديه القدرة على إدراك المادة حتى في غيابها، وفي غيابها يكون الإدراك مجرد فكرة، وفكرته هذه لا تغير من وجود المادة شيئاً، إذاً فالعقل

---

(1) Ibid, p. 366, A 404.

(٢) د. محمود فهمي زيدان، «كنط وفلسفته النظرية»، دار المعارف بمصر، ١٩٦٨، ص ٢٩٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٤٦.

(٤) يوسف كرم، «العقل والوجود»، ص ص ٨٣ - ٨٤.

يستطيع الإدراك كما يستطيع ربط الأفكار بعضها بالبعض الآخر، كما أنه قادر أيضاً على أن يقدم مجموعة من العلاقات التي تربط صورة وجوده المتلاحقة ربطاً لا يؤثر في هذا الوجود ولا يغير من ملامحه[١].

ز - وجد كنط في تكوين العقل ووظيفته كل الشروط الأساسية لكل من العلم والدين، فالعقل بما لديه من أفكار قبلية عن الزمان والمكان، والتجربة بما لديها من معطيات حسية يعملان على استمرار الأشياء في الوجود «فالعقل أسمى الأشياء ومن الواجب علينا أن نحقق سلطانه ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً»[٢].

ح - العقل يعطي المقولات الكنطية الجوفاء معنى، فالتجربة على الرغم من كونها ضرورية لعملية المعرفة، إلا أنها غير كافية، وفي حاجة إلى تنظيم حتى تتسق، ويقوم العقل بهذا التنظيم بما لديه من مقولات جاهزة، لاتوجد في غير العقل ولا تنطبق إلا على التجربة ولا تتجاوزها. كما يكشف لنا العقل عما يجيء من الخارج حتى يمكن إضافته إلى الفكر، فبالإضافة إلى أن العقل منظم للأفكار فهو يعطي التجربة أيضاً المبادىء الأولية التي لا تستطيع التجربة أن تقدمها حتى يمكن إقامة أحكاماً تركيبية لا تحليلية، والأحكام التركيبية هي التي تسمح بإضافة معلومات جديدة للفكر الإنساني.

ط- والعقل باعتباره «ملكة المبادىء» يقوم بوظيفة الاستدلال التي يوجدها الفهم، وإذا كان العقل هو ملكة المبادىء أفلا يكون هو منشأ الوهم الميتافيزيقي؟[٣].

ي- كما يؤدي العقل عملاً مهماً بإدراجه الحدس تحت قاعدة، بحيث يرجع ما هو جزئي إلى ما هو كلي، والعقل لا يستطيع الانتقال من مبدأ إلى آخر، ومن شرط إلى آخر في سلسلة دور لا تنتهي، لذلك يجب الوقوف عند مبدأ أول، وهذا ما فعله العقل بوصوله إلى اللامشروط، واللامشروط في فلسفة كنط هو مبدأ تأليفي[٤].

---

(١) د. يحيى هويدي، «حياد فلسفي»، ص ٣٥ وما بعدها.

(٢) إميل بوترو، «العلم والدين في الفلسفة المعاصرة»، ص ٢٤.

(٣) إميل بوترو، «فلسفة كنط»، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٢، ص ١٦٧.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦٧ - ١٦٨.

ك- تعتبر مشكلة «المطلق» في تاريخ الفكر الفلسفي مشكلة قديمة تسبق في وجودها وجود العقل ذاته، والعقل لا يساهم في تكوينها، إلا أنه ينظر فيها ويحاول المشاركة في حلها، إذاً فمن وظائف العقل حل مشكلة المطلق، ولكي يجعل كنط العقل يقوم بحل هذه المشكلة حاول التوفيق بين نظريتي ديكارت ولوك في الوجود[1].

ل- ترجع المثل الترنسندنتالية، وهي مثل أولية إلى العقل، باعتباره ملكة متميزة هي ملكة المبادىء، وعند دراسة هذه المثل فإنه يتعرض لمشكلة علم نفس العقل، ويمثل علم نفس العقل عند كنط فكرة الكوجيتو الديكارتي لأن كليهما متعلق بالنفس وبالفكر وبالوجود، والربط بين الوجود والفكر[2]. وعلى الرغم ما يوجه إلى المثل الترنسندنتالية وعلم نفس العقل من نقد، ليس هنا مجال بحثه، فإنها ترتبط بالعقل لأنها تحدد للعقل النظري التنظيم الذي يسلكه فى هذا المجال.

٤- موقف كنط من مفهوم العقل

نحن نعلم أن كنط بدأ حياته الفلسفية فيلسوفاً اعتقادياً يؤمن بأفكار المدرسة التصورية العقلية بدأ من أفلاطون وحتى ديكارت وليبنتز، وظل على أفكاره هذه حتى أتى هيوم بفلسفته، فأيقظت النائم، وأنقذته من سباته العميق، ومن هذا إنما جاءت محاولة كنط في التوفيق رفض نظرية لوك أو على الأقل نقدها لأنها تقول إن كل تصوراتنا إنما مصدرها الخبرة، وفي ذات الوقت لم يقبل كنط نظرية ديكارت في الأفكار الفطرية، إلا أن كنط اعتقد بوجود تصورات ومبادىء تنشأ من العقل ذاته عندما يتعرض العقل للخبرة، إما أنها تتولد فقط حينما تواجه بتجربة أو تمر بخبرة ما، فهي أفكار مبادىء كامنة، لا يولد بها الطفل كمبدأ العلية مثلاً، ولا يكتسبها العقل بعد مروره بالخبرة، وإنما بمجرد أن يواجه العقل بالموقف تنشط هذه الأفكار من العقل ذاته، فهي موجودة من قبل تنتظر المثير الذي يحركها من مكامنها؛ لأنها أفكاراً قبلية تدخل في تكوين العقل وتركيبه،

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ص ١٨١ - ١٨٥.

لذلك يفـ ـض الميتافيزيقيون أن العقل يستطيع تطبيق هذه الأفكار والمبادىء عندما يريد وصف حـقـائق فـوق الحس والواقع Supersensible realities وحقائق الأشياء في ذاتها Things - in - themselves والتي تبدو أنها مختلفة عما هي في الواقع المادي الملموس(١). ولا نستطيع استخدام هذه الأفكار القبلية إلا في وجود الخبرة.

ويضيف كوبلستون Copleston أن فلاسفة الاعتقاد لم يمحصوا قوى العقل الخالص، عندما وجدوا أن العقل يسير بمقتضى العادة، لذلك آثر هو القيام بهذه المهمة وبحث ملكة العقل بحثاً نقدياً، وحتى يستطيع أن يحدد ماذا يدرك العقل، وكيف يدرك بعيداً عن مجال الخبرة، وللإجابة على مثل هذه الأسئلة قام كنط ببحثه النقدي بعيداً عن علم النفس، عكس ما فعل «برتراند رسل» بعد ذلك بسنوات كثيرة، وصبَّ كنط بحثه في العقل في مجال المعرفة القبلية وفي إمكانية وجودها، أي أنه بحث في الشروط الخالصة المجردة، وقال إن بحثه: «متعالياً» بمعناه الكنطي(*).

ذكرنا أن كنط اهتم بشروط المعرفة، إلا أنه لم يهتم كل الاهتمام بالشروط التجريبية للمعرفة اللازمة لإدراك الأشياء والوصول إلى الحقائق، بل إنه وجه جل اهتمامه للشروط الخالصة والمجردة اللازمة للمعرفة الإنسانية، والتي يستمد منها العقل زاده للوصول إليها. وهي شروط خاصة جزئية توجد لدى كل شخص على حدة وفي نفس الوقت نجد أن هناك شروطاً ضرورية لمعرفة الأشياء وإدراكها، معتمداً في ذلك على ميل العقل الطبيعي لإدراك هذه الأشياء، خاصة إذا كانت قبلية، ومتعلقة بالميتافيزيقا (موضوعاتها كما قلنا من قبل الله – الحرية – الخلود) كعلم، يقوم العقل ذا[ته] بما لديه من قدرات على تطويرها (أي الميتافيزيقا) حتى تصطف مع بقية العلوم الحديثة(٢).

(1) Fred-rick Copleston. "A history of philosophy, Volume 6, Modern philosophy, Part II, Kant Image books, New York, 1960, p. 24.

(*) جاء في المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية، القاهرة سنة ١٩٧٩، أن مصطلح المتعالي هو ما سما على الواقع فلا يستمد من تجربة ولا يختلط بالعالم الحسّي فيقال: «فكرة متعالية و «الله هو الكبير المتعال» ويستخدمه كنط بمعنى المتجاوز لعالم التجربة، ويقابل بينه وبين الترنسندنتالي الأوليّ الذي يعتبر شرطاً للتجربة، (ص ١٦٩).

(2) Copleston, F., "A History of philosophy", vol. 6 part II, Kant, p. 24.

وكما ذكرنا أيضاً فإن كنط لم يتفق مع التجريبيين اتفاقاً تاماً في أن مصدر المعرفة الإنسانية «الخبرة» وحدها؛ لأن هناك معرفة قبلية لا يمكن تفسيرها على ضوء المبادىء التجريبية، ولكنه اتفق معهم في أن الأشياء المعطاة لنا هي خبرة حسية دون أن تتركب من مادة وصورة؛ لأن الأشياء المستمدة من الخبرة تمر على الوعى دون أن تدرك أن هذه الأشياء هي أشياء في ذاتها، ويقوم العقل بتركيب المادة واستخراج توليفة جديدة مركبة، هي توليفة مجردة وليست تجريبية يسميها كنط التصورات أو المقولات كمقولتي الزمان والمكان[1].

إذاً فهناك تعاون مشترك بين العقل والإحساس في تكوين الأشياء عن طريق معطيات الحدس الحسّي، ومن هنا يستنبط كنط من بحثه أن هناك ميلاً بالعقل الإنساني نحو بحث مبادىء الوحدة غير المشروطة لمقولات الفكرة، ويعني بها البحث في موضوع «الله» الخالق الأعظم الكامل اللامتناهي، ويطلق عليها كنط «أفكار العقل الترنسندنتالية» وعلى هذا فإن مصطلح «العقل» إنما هو مصطلح عام يغطي كل النشاط العقلي، ويشتمل كذلك على الإحساس والذهن والعقل بمعناه الضيق الذي يبحث في توحيد المعطيات داخل مبدأ غير مشروط مثل مبدأ «الله»[2].

ولعل كثرة شروح كنط للعقل بمعناه العام والعقل بمعناه الضيق، وتفرقته بين العقل النظري والعقل العملي، ومحاولته التوفيق بين وجهات نظر مختلفة ومتعارضة هو الذي جعل فيلسوفاً معاصراً مثل «جورج إدوارد مور» G. E. Moore يخرج من دراسته لمؤلفات كنط بفكرته التي نشرها عن كنط في كتابه «دراسات أو بحوث فلسفية» Philosophical studies بأن مفهوم العقل لدى كنط مفهوم مضلل ويحتاج إلى الحرص في التعامل معه، والعناية عند دراسته، ومن خلال انتقاد «مور» لفلسفة كنط تعرض للمثالية عند جورج بركلي وحاول هدم الأساس الذي قامت عليه ومؤداها أن «الوجود هو ما يدرك»[3] وترصل بركلي من

(1) Ibid, p. 25.

(2) Ibid, p. 26.

(3) Moore, G. E. "Philosophical studies", Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd., London, 1922, p. 128.

دراسته إلى أن العقل يدرك العالم، ومن خلال إدراكه للعالم يرتبط بالعقل الأسمى الذي يرسل الأفكار إلى العقل الإنساني حتى يستطيع مخاطبة العالم وتفسيره.

والعقل الأسمى أو العقل الإلهي يدرك الأشياء جميعاً، فهو «محيط» بكل كبيرة وصغيرة في الكون، ومن هنا ندرك أن الله متصل بالعقل. وبالتالي فإن العقل متصل بالله «أوثق اتصال».

٥- عقل واحد لا عقلين

تكشف لنا العمليات الفكرية عند كنط عن وحدة ثابتة مستمرة في العقل، وهذه الوحدة تكشف بالتالي عن أفعال النفس، أي تكشف عن وجود «الأنا» والنفس عند كنط ليست جوهراً مستقلاً كما هي عند ديكارت، بل هي وحدة العقل واستمراره في مواجهة موضوعات المعرفة، «فهناك استمرار للمعاني والمقولات في العقل تسمح لنا بأن نتعرف على أنفسنا بين الأمس واليوم»[(١)]، وتمثل وظائف النفس الثلاث الحدس، والذاكرة والقدرة على تمييز التصورات. وتشمل ما يسمى بـ «الوحدة التركيبية للإدراك».

أما عن وحدة العقل فهي ليست وحدة فردية، شخصية، بل هي عامة كلية ضرورية لجميع الناس، وتشمل كل تجاربهم الإنسانية في كل الظروف، وهذا ما دعا ديكارت إلى أن يقول إن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس على الأقل وهذا مرجح ترجيحاً كبيراً.

ويتم توحيد المعرفة عن طريق الوحدة التركيبية للعقل، وهذا التوحيد ينبع أساساً من توحيد كل من الحساسية الصورية والفهم الصوري المتمثل في المقولات، كما يتم التوحيد أيضاً بما يسميه كنط «الشعور العام» وهو قدرة تلقائية، وقد تكون غامضة، وعلى الرغم من غموضها إلا أنها أعطت التمييز بين «الأنا» و «غير الأنا».

وبالنسبة لدور العقل العملي فقد عاش كنط موقفين متعارضين بالنسبة للإيمان والأخلاق هما:

---

(١) د. أبو ريان، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ١٩٣.

أ – نشأته التقوية البروتستانتية التي ترى أن الإيمان ينشأ أولاً من العمل لا من النظر، عن طريق الإرادة لا العــقل، أي أن منبع الدين إنما هو الإيمان والوجدان المشتعل لا العقل المستنير.

ب– يقول مذهب ليبنتز العقلي إن ما هو عقلي فهو مرتبط بالعلم وأن الإرادة تتبع العقل ويتجه بالحياة الخلقية نحو مبدأ «الكمال»، فالعقل يرشدنا إلى الخير وبعد ذلك يؤدي الخير إلى السعادة، فالعقل إذاً يتصور الخير بالطبيعة فينا، والإيمان يتبع العقل.

ولقد أعجب كنط بمذهب ليبنتز في الأخلاق، وقال بأن التصور العقلي للأخلاق يسبق العمل، ولا يتنافى مع حركة العقل، فالحرية هي قوة العقل الذي يخرج بالتصور العقلي إلى حيز الوجود. إلا أن كنط بدأ يعارض ليبنتز تدريجياً وشجعه على ذلك قراءته لكتابات روسو عن النظرة الخالصة التي تخلو من تأثير المجتمع، وقال كنط في كتابه «دراسة في وضوح مبادىء اللاهوت الطبيعي والأخلاق»، إن العقل بمنطقه وقضاياه يعجز تماماً عن استخراج حقائق معينة من ذاته، وبهذا الفهم هدم كنط نظريات الواجب والكمال والمعاني الفطرية عند كل من ديكارت وليبنتز، وجعل كنط الميتافيزيقا علم محدود بحدود العقل الإنساني ولا تتجاوزه، مما جعل «برجسون» يقول إن نقد كنط للميتافيزيقا والعقل يعد نقداً نهائياً.

ويقول كنط: «إن هناك فرقاً كبيراً بين العقلين(*)، فالعقل النظري يطبق مبادئه أي صيغه على موضوعات مختلفة عنه ومدركة بالحس، ومن ثم يجب أن نبحث عما إذا كان من الممكن أن يصدر هذا العقل أحكاماً على موضوعات مغايرة له، أما العقل العملي فإنه يستخرج موضوعاته من نفسه لا لكي يعرفها بل لكي يحقق تحول الموضوع إلى العمل، ولهذا فهو لا يفتقر إلى الحوادث بل يرجع فقط إلى فكرة عملية مستقلة عن التجربة، ومن ثمة فهو يكفي نفسه بنفسه ولا يوجد موضوعه، ولهذا فإنه من العبث أن يحاول نقد نفسه واختبار صحة

(*) العقل النظري والذي يفيد في مجال المعرفة ويعجز عن إرشادنا في مجال العمل. والعقل العملي يقوم على الربط بين الحرية والقانون.

واختبار صحة معانيه... فإذا استطعنا أن نبرهن على قوة العقل هذه، فإننا نكون قد برهنا في نفس الوقت على صحة عمله؛ لأننا لسنا بصدد إقامة أي علاقة مع أشياء خارجية»[1].

وعلى الرغم من أن كنط انتقد العقل عند ليبنتز إلا أنه تمسك كما رأينا من النص السابق بتدخل العقل في القسم العملي، كما تمسك به في القسم النظري، مع أن كنط آمن بالعقائد حيث تقوم فلسفته العملية والأخلاق لديه وهذا الإيمان يتجاوز قدرة العقل فهل لدى كنط عقلان أحدهما نظري والآخر عملي، وكل من العقلين مستقل تمام الاستقلال عن الآخر أم أنهما عقل واحد ينظر طرفه إلى الجهة النظرية من الحياة وينظر طرفه الآخر إلى الجهة العملية منها؟.

لعل كنط قد تأثر بنظرية أرسطو في العقل الفعّال والعقل المنفعل، وقد أتينا على ذكرها في الفصل الثاني من هذا الكتاب، فاستعار كنط النظرية واستبدل بها العقل النظري الخالص (العقل الفعّال)، والعقل العملي الخالص (العقل المنفعل)، ثم بصمها كنط ببصماته، وصبغها بصبغته، فأتت على ما هي عليه، فهل قصد كنط بهذه التفرقة وجود عقلين في الإنسان، أم أنه عقل واحد له أوجه نشاط متباينة، أي له أدوار مختلفة كالرجل الواحد في المجتمع الذي يقوم بأدوار اجتماعية متعددة وهو واحد، فهو إنسان في الجماعة الإنسانية، وهو أب لأسرة، وعامل في مصنعه، وعضو في جماعة دينية، أي ينتمي إلى طائفة دينية معينة، وقد يكون عضو نادٍ بعينه وغير ذلك، وبرغم هذا فهو إنسان واحد لا عدة أشخاص.

لم نجد في كتابات كنط ما يشير إلى أن الإنسان له عقلان لا عقل واحد، ولكن حديث كنط عن العقل النظري والعقل العملي، إنما هو حديث تبسيط، بمعنى أنه يبسط نظريته حتى يستطيع أن يقول إن الإنسان إذا نظر إلى المعرفة وحدودها، كانت نظرته نظرية لا عملية، أما إذا أراد أن ينظر في الأمور التي تتصل بالأخلاق والدين فعليه أن ينظر إليها نظرة عملية لأن النظر دون «العمل» في هذه الأمور التي تتصف بالحركة والفعل لا يفيد بقدر ما يفيد فيها «العمل» ويسبق إليها.

(1) د. أبو ريان، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ٢٤٤.

وكما أثبتنا أن أرسطو لم يكن يقصد بالعقل الفعّال والعقل المنفعل وجود عقلين للإنسان لا عقل واحد، بل إنه يقصد به عقل واحد للإنسان لا عقلين، فكذلك كنط، يقصد عقل واحد ذا وجهين كوجهي العملة، أو كالصدر والظهر بالنسبة للإنسان الواحد فالاختلاف في المناهج وليس في العقل. ويقول الله في ذلك «ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه»[1].

خامساً: هيجل ومفهوم العقل

نود بادىء ذي بدء أن نشير إلى ثلاث نقاط تتصل بفردريك هيجل Fre-drich Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) على النحو الآتي:

١- ما يتصل بهيجل نفسه من حيث أنه فيلسوف موسوعي وصاحب فهم فلسفي في آن واحد، فهو موسوعياً بمعنى أنه لم يهمل أية فكرة إيجابية في المعرفة الإنسانية، وصاحب فهم فلسفي بمعنى أنه احتفظ مؤقتاً بنتاج التأمل العقلي فقط[2]، ثم حاول إفرازه مرة أخرى كمذهب فلسفي متناسق ومتكامل.

٢- من حيث تأثير هيجل العميق الذي امتد إلى جميع أنحاء أوروبا والقارة الأمريكية، فظهر اليسار الهيجلي على يد «أرنولد روج» Arnold Ruge (١٨٠٣-١٨٨٠) وكارل ماركس Karl Marx (١٨١٨-١٨٨٣) وظهر اليمين الهيجلي على يد يوهان أردمان Johann Erdmann (١٨٠٥-١٨٩٢) وإدوارد زيلر Edward Zeller (١٨١٤-١٩٠٨) وكونو فيشر Kuno Fischer (١٨٢٤-١٩٠٧) مما أدى إلى ظهور مذاهب فلسفية جديدة تقوم على فلسفة هيجل على نحو من الأنحاء مثل الماركسية والوجودية والبرجماتية ومدرسة فرانكفورت النقدية.

٣- من حيث المصطلحات التي استخدمها هيجل، وهي تختص به، وبيانها من الأهمية بمكان حتى نستطيع أن نفهم المذهب الهيجلي على أساسها، خاصة فيما يتصل بالفكر ومفهوم العقل، وهنا بعض منها:

---

(١) سورة الأحزاب، الآية ٤.

(٢) رجب بودبوس، «ثلاثي المثالية فيخته - شلنج - هيجل»، مكتبة غريب، القاهرة ١٩٧٧، ص٧٦.

- المصنق هو ما يرادف النفس أو العقل أو مجموع الخبرة البشرية، أو الله تعالى.
- الفكرة الشاملة ويعني بها الفكر المجرد، والفكرة الشاملة لديه ذات طبيعة عقلية حقيقية.
- التفكير وقد يكون مجرداً كتفكير العقل أو عينياً كتفكير الفهم، وهو مرتبط باللغة التي هي مستودع التفكير، ويشير هنا إلى الارتباط اللغوي بين الشيء والفكر فجوهر الأشياء هو الفكر.
- النفس (الروح) – العقل، ومذهب هيجل كله يدرس الروح أو النفس كما هي في ذاتها (المنطق) ثم في خروجها إلى الآخر (الطبيعة) ثم في عودتها الى ذاتها «فلسفة الروح».
- التاريخ والتاريخ لديه لا تحكمه الصدفة أو القدر بل العقل.
- العقل هو المبدأ الذي يسلم بالتمايز والاختلاف ولكنه يرى في الوقت نفسه الهوية الكامنة وراء هذا الاختلاف، والعقل هو الصورة العليا لنشاط الروح والوعي بالذات.
- الفهم، قوانين الفهم هي قوانين المنطق الصوري، ويسعى الفهم وراء الدقة والتحديد والتجريد ووضع الفواصل بين الأشياء.
- الحقيقي الواقعي أو الموجود بالفعل، وهو اتفاق ماهية الشيء ووجوده الفعلي وبذلك يعبر عن طبيعته العقلية، ومن هنا قال هيجل كل حقيقة واقعية عقلية وكل عقلي حقيقة واقعية أو كل ما هو عقلي فهو موجود، وكل وجود فهو عقلي، ولكن ذلك لا يعني أن كل موجود عقلي بالضرورة، فالموجود لا يكون عقلياً إلا إذا اتفق وجوده مع ماهيته[1].

ولقد كان عقل هيجل عقلاً كلياً، أحاط بالكل وأدرك الإطار الذي تتدرج فيه كل عناصره، فهو عقل أدرك حركة الكل واستوعبها وبين من خلالها حركة النفس ذاتها وتحليلاتها، ولذلك وضع هيجل ذاته خارج المذهب، أي خارج الحركة الديالكتيكية (الجدلية) وخارج التناقض والسلب ليدرك ما أراد من كلية متحركة[2].

---

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام، «قاموس المصطلحات الهيجلية»، في الفكر المعاصر، العدد ٦٧، القاهرة، سبتمبر ١٩٧٠، ص ص ١٥٢-١٦٦، بتصرف.

(٢) د. فؤاد زكريا، «هيجل في ميزان النقد»، ص ٧.

إذاً ففلسفة هيجل فلسفة مثالية عقلية تؤمن بأن للعقل إمكانات لا حصر لها. وسبيلنا لاستثمار هذه الإمكانات هو «الجدل» الذي يعتمد على «تناقض الفكر» ففي هذا التناقض إنما تكمن الحركة، والحركة هي صانعة التاريخ، والحركة متصلة وليست منفصلة يثيرها العقل»، وعلى الحركة إنما يعتمد تطور العالم لأنها حركة عقلية؛ لذلك يلتحم العقل مع الواقع بما لديه من قوى عن طريق ممارسة الجدل، و «التصور عند هيجل هو حركة الفكر، وحركة الفكر تمثل حركة الأشياء، وبالتصور نستطيع أن نملك في قبضتنا المعرفة بالوجود حين يستيقظ وعينا ويرتقي»[1] بل إن التصور هو ثمرة الوعي وثمرة العقل.

ويناقش هيجل وجود العقل ونشاطه في كتابه «في الفن والدين والفلسفة» فيقول إنه في مقابل الطبيعة التي تتغير من خلال تكراراتها، ومن خلال حركتها التي تتم على شكل دائرة فقط، يوجد العقل ويتركز نشاطه في معرفته لذاته، فأنا عضو حيّ بالمعنى الطبيعي، ولكنني عضو يعرف ذاته بالعقل، وهذا ما أشارت إليه حكمة معبد دلفي «اعرف نفسك» وانتقلت من سقراط إلى هيجل ثم إلى يومنا هذا، فمعرفة النفس تكون بالعقل في أدق وأخص خصائصه الجوهرية[2].

والعقل لدى هيجل ليس فردياً، ووعي محدود، ولكنه عقل كلي ومشخص في ذاته، وهذا التشخيص هو كليته This Concrete Universality وهكذا نرى مع هيجل أن فكر العقل وفهمه للذات هو في نفس الوقت تقدم للواقع الكلي الذي يتضمنه[3]، كما أن العقل هو يقين الذات وحقيقتها، وتحرر العقل من ذاتيته هو الذي يعطيه قيمة كلية[4].

- مفهوم العقل وحركة الذات

تتمثل الحركة الجدلية عند هيجل في الانتقال من الوعي إلى الوعي

---

(١) د. الشنيطي، «المعرفة»، ص ١٤٩.

(2) Hegel, "On Art, religion, Philosophy:, Harper and Row publishers, New York, 1970, p. 230.

(3) Ibid, p. 240.

(٤) رجب بودبوس، «ثلاثي المثالية»، ص ٢٢٤.

بالذات، ثم من الوعي بـذات إلى العـقل، فالعـقل «يجـمع بـين «الاختلاف» و «الهـوية»، أو بين «الموجـود في ذاته» و «الموجـود لذاته» لكي يقـرر أن معـرفـة الموضوع هي معرفة الذات، ومعرفة الذات هي معرفة الموضوع، وبالتالي فإنه يقيم ضرباً من الهوية بين الفكر والوجود»[1].

إذاً يمكننا أن نقول بأن العقل Vernunft[*] لدى هيجل هو مركّب جدلي يجمع بين الوعـي والوعي الذاتي، ولا يتم ذلك إلا عندمـا يكون الوعي الذاتي هو وعـياً ذاتيـاً كليـاً. وقد عـبّر هيـجل عن ذلك بقوله: «إن العـقل هو اليـقين الموجـود لدى الوعي والذي يمثل الحقيقة بأسرها»[2].

ويعرّف هيـجل «العقل» في كتـابيه «الموسوعة» و «المدخل إلى الفلسفة» بأنه «الحقيقة في ذاتها ولذاتها»، ثم يختتم هيجل حديثه عن العقل بحيث ينتقل منه إلى الروح مـباشـرة، وهذا دليل آخر يؤكد على أن العـقل من الروح، يعـيش بهـا وفيها. ويضيف هيجل قوله في كتابه «المدخل إلى الفلسفة»:

«إن العـقل يشـير إلى مـضـمـون لا يقـوم في تمـثـلاتنا نحن فـحـسب، بل هو سيشتمل على مـاهية الأشياء أيضاً. وليس هذا المضمون بالقياس إلى الذات شيئاً غريباً عنها أو دخـيلاً عليهـا (كأنه معطى من الخارج)، بل هو من فعل أو إنتاج الذات نفسها»[3].

ويرى الدكـتور زكريا إبراهيم في كتـابه عن هيـجل أن عمليـة تصاعـد تلك الذوات إلى مستوى الشمول الفكري هي معرفة بالذات أو يقين ذاتي مع كونها في الآن نفسه وجوداً موضوعياً، وعلى الرغم من هذا فإن مثالية هيجل «مثالية عينية

---

(1) زكريا إبراهيم، «هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٢٥٠.

(*) العقل بمعنى Reason أو Vernunft هو المبدأ الذى سلم بالتمايز والاختلاف ولكنه يرى في الوقت نفسه الهوية الكامنة وراء هذا الاختلاف ولهذا فإنه يأخذ بمبدأ هوية الاضداد. والعقل هو الصورة العيا لنشاط الروح ولحركة الوعي. انظر: د. إمام عبد الفتاح إمام، قاموس المصطلحات الهيجلية، ص ١٦٥.

(2) نفس المرجع، ص ٢٥١ في:

Hyppolite, "Genèse et structure", p. 196.

(3) المرجع نفسه، ص ص ٢٥١ - ٢٥٢.

موضوعية» Concrete idealism وليست «مثالية ذاتية» Subjective idealism. وهي خبرة عاناها الوعي حتى استطاع أن يتسامى بنفسه إلى مستوى العقل»[1].

ويضيف الدكتور زكريا إبراهيم قوله:

«والحق إن «العقل» – في نظر هيجل – لا يساوي الهوية الخالصة المكافئة لذاتها، بل لا بدّ لهذا العقل – إذا أراد أن يكون مساوقاً للواقع، أو بالأحرى إذا أراد أن يشتمل في ذاته على الواقع بأكمله – أن يكون قد استطاع – بادىء ذي بدء – أن يستوعب شتى المعارف السابقة للبشرية، وأن يدمج في ذاته خبرة البشرية الطويلة في سعيها المستمر نحو النفاذ إلى باطن الكون. فهنالك – وهنالك فقط – يكون هذا العقل قد نجح في الحصول على مضمون»[2].

«والحق أن التناقض الذي وقعت فيه هذه المثالية، إنما يرجع إلى أنها قد تصورت «العقل» على نحو تجريدي فارغ، كما أنها قد أحالت وحدة الواقع والأنا إلى مقولة مجردة جوفاء: وأما العقل الحقيقي الذي نحن بصدده الآن في الفينومينولوجيا فإنه يعرف تماماً أنه ليس إلا مجرد يقين ذاتي بأنه هو الحقيقة الواقعية بأسرها، ولكن هذا اليقين لم يرْقَ بعد إلى مستوى الحق، ومن ثم فإن العقل يسعى جاهداً في سبيل بلوغ هذا الحق»[3].

ولكي تصبح المثالية عينية فلا بد للعقل من أن يثري ذاته بكل ما في الطبيعة والتاريخ من مضامين حتى يرقى إلى درجة الوعي الحقيقي بطابعه الكلي الشمولي، وينأى عن الصيغ الجوفاء. وعندما قدّم هيجل جدل العقل النظري أراد أن يتحكم به في الطبيعة، وعندما قدّم هيجل «جدل العقل العملي» أراد به تحقيق التطابق بينه وبين روح شعبه، وبهذا ينتهي المطاف بالإنسان إلى القيام بدور إيجابي في عالمي الطبيعة والتاريخ»[4].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥٦.
(٢) نفس المرجع، ص ص ٢٥٣ – ٢٥٤.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٥٨.
(٤) المرجع نفسه، ص ٢٥٩.
وانظر أيضاً: - Garaudy, "Dieu est Mort", p. 235.
- Garaudy, "La pensée de Hegel", pp. 60 - 61.

٢- مفهوم العقل في ظاهرية العقل (أو الروح)

يُعد كتاب «ظاهرية العقل أو الروح» The phenomenology of Mind من أهم المصادر لفهم مفهوم العقل لدى هيجل، وقد ظهر الكتاب لأول مرة عام ١٨٠٧ عندما بلغ هيجل سن السابعة والثلاثين من عمره، ويذكر هيجل في مقدمة «الفينومينولوجيا» أن العقل (الروح)(*) هو الموجود الحقيقي الوحيد، وليس معنى ذلك أن الأشياء المادية ليست موجودة، بل يقصد أنها موجودة بالإضافة إلى وجود العقل «كنسق لنشاط الأفراد ينمي قدراتهم بانتظامهم في أشكال معقدة ومتزايدة[١]، ومن أهم ملامح هذا العقل «الحرية» ككل حيث يؤمن هيجل بالكل ولا يؤمن بالجزء، وهذه سمة تميز الفكر الألماني ككل؛ ولا يوجد الشخص الحر الحقيقي إلا إذا كان يعي ذلك، ولهذا فإن العقل المطلق هو عقل النوعي بالذات[٢]، ولا يتناول الحرية غير الفكر الخالص وليس الفكر المشخص، ولكي نبدأ من الحرية علينا أن نأخذ في الاعتبار أن الفكر العام هو الجوهر[٣]، لذلك قد نرى هيجل يستخدم العقل والحرية والروح بمعان مترادفة ويرى أن الإنسان الفرد بعقله أن الآخرين هم نظراؤه فيعمل من أجل خيرهم المشترك، ويصدر عن هذا الإدراك التعاقد، أو العقد الاجتماعي كما قال جان جاك روسو، والذي قرأه هيجل وتأثر به، وهو العقد الذي ينظم حياة الفرد وعلاقته بالآخرين، مثل المجتمع والدولة، وفي هذا المضمار نجد أن العقل هو المنظم لهذا جميعاً.

ونرى كذلك أن العقل عند هيجل على ما يبدو في «فينومينولوجيا الروح» عقل ملاحظ - يلاحظ الطبيعة ويدرك قوانينها كما أنه عقل يلاحظ ما يدور بالعالم الداخلي ويدرك القوانين النفسية والمنطقية، بل إنه عقل مرتبط بالكائن العضوي وبالجهاز العصبي. ثم يتحول هذا العقل الملاحظ إلى قانون قبلي وإلى

(*) يرادف مصطلح Geist بالألمانية مصطلحي العقل والروح بالعربية ومصطلحيّ Spirit - Mind بالإنجليزية.

(1) Acton, H.B. Hegel, Encyclopedia of philosophy, Vol. 3, p. 436.

(2) Ibid.

(3) Hegel, "The phenomenology of Mind", Translated by: J.B. Baillie, George Allen and Unwin Ltd. London, Seventh Impression, 1966, p. 245.

شعور باللذة ثم ينتهي إلى أن يصبح هو الروح كما تبدو في النظام الخلقي أو في الحضارة عندما يصبح الروح غريباً عن نفسه أو في الأخلاق عندما تعود الروح إلى ذاتها، ثم تنتهي الروح إلى الدين، الدين الطبيعي أو الدين الجمالي ثم الدين الموحى به أو الدين الذي يظهر ويكشف عن نفسه ثم ينتهي هذا كله إلى المعرفة المطلقة. والمعرفة المطلقة عند هيجل ليست هي غزارة المعلومات أو مجرد ثرثرة كما يقول كيركجارد بل هي الوصول إلى الوجود نفسه أو عندما يصبح العلم هو الذات، عالماً بذاته تعود الروح إلى إدراك نفسها كوجود مباشر[1].

ويضيف هيجل في «ظاهرية العقل» أن تطور الوعي من الحس إلى العقل سواء أكان هذا الوعي وعياً فردياً أم تاريخياً، كما يذكر هيجل أن العقل هنا عقل ملاحظ، يلاحظ الطبيعة ويدرك قوانيها، كما أنه في ذات الوقت يلاحظ ما يدور في العالم الداخلي، ويدرك القوانين النفسية والمنطقية، بل إنه عقل مرتبط بالكائن العضوي وبالجهاز العصبي وينتهي هيجل بالعقل إلى أن يكون هو نفسه الروح[2].

ولكي نستطيع أن نتتبع نواحي العقل عند هيجل نتبع التقسيم الآتي:

١- العقل الذاتي.

٢- العقل الموضوعي.

٣- العقل المطلق.

أ - العقل الذاتي Subjective Mind

ويقصد هيجل بالعقل الذاتي النفس الحاسة وشعور الإنسان بوجوده وتعبر النفس هنا عن وجودها عن طريق الجسم، وهو أداتها، وتعتمد في ذلك على استجابة أعضاء الجسم للمثير المباشر في ضوء خبرتها الخاصة، فالنفس هنا لا تزيد عن مستوى النفس الحيوانية (يذكرنا هذا بأنواع النفوس عند أرسطو) وهي تختص بالخبرة الحسية، والإدراك الحسي، والفهم والرغبة، والوعي بالذات، ثم

---

(١) د. حسن حنفي، «هيجل والفكر المعاصر»، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

هناك أخيراً الوظائف العقلية مثل التصور والانتباه والتخيل والذاكرة وهذه من أمور علم النفس، كما أن النفس الحيوانية من أمور علم الأنثروبولوجيا، بينما الإدراك والوعي بالذات من أمور الظواهر العقلية[1].

ب- العقل الموضوعي Objective Mind

ويرتبط العقل الموضوعي بالحرية كتصور، والحرية هي مبدأ العقل كما ذكرنا من قبل، وتختص بالأخلاق والقانون والدين والواقع العملي. ويمثل العقل الموضوعي الحياة الأخلاقية للأمة كلها[2]، كما يتجه العقل والقلب معاً في مفهوم «الحرية»، وعن طريق الحرية تقام القواعد والمؤسسات والمنظمات، وهي مستقلة داخل الإنسان، لذلك يحاول الإنسان أن يقيم في العالم الطبيعي بناءً متشابهاً لبنائه الداخلي، وذلك عن طريق إيجاد نظم للملكية والاقتصاد والطبقية، كما يحاول بناء الأسرة؛ لأنه عند اكتمال نمو أفراد الأسرة يأخذ كل منهم في الاستقلال والدخول في المنافسة الاقتصادية ويسميها هيجل «المجتمع المدني»[3].

جـ- العقل المطلق Absolute Mind

ويختص العقل المطلق بالدين والفن، فالدين يهدف إلى اعتبار الله هو السيد المطلق والفن يهدف إلى الرفعة والسمو، ففلسفة هيجل تعتبر الله عاقلاً ومعقولاً لذاته، عاقلاً في العالم ومعقولاً به، وأن نصبح نحن دعامة هذا الإدراك الأعلى وحقيقة.[4].

بالنسبة للفن فإن رؤية الفنان الخارجية بالإضافة إلى رؤيته الصوفية الداخلية تتحققان في مثال واحد لا يأتيه الصراع بعد ذلك من بين يديه ولا من خلفه[5]، ويمكن اعتبار العقل الذاتي والعقل الموضوعي والعقل المطلق صوراً وأشكالاً لمبدأ واحد يتخذها لنفسه في مجرى تطوره[6].

---

(1) Acton, "Hegel", p. 442.

(2) Hegel, the phenomenology of Mind, p. 460.

(3) Op. cit., p. 442.

(٤) إميل بوترو، «العلم والدين في الفلسفة المعاصرة»، ص ٢٥.

(5) Op. cit., p. 443.

(٦) د. عبد الفتاح الديدي، «اشعاعات هيجل في انجلترا وأمريكا، مجلة الفكر المعاصر، ص ٩٢.

٣- العقل والفهم

ذكرنا في الحديث عن المصطلحات الهيجلية أن الفهم هو قوانين المنطق الصوري ويسعى وراء الدقة والتجريد، بينما العقلي هو مبدأ التمايز، وهو الصورة العليا لنشاط الروح والوعي بالذات، هذا بالإضافة إلى التفرقة التي ساقها لنا هيجل عندما جعل الفهم «مرحلة تسبق المرحلة الجدلية في الفكر»، ويوجد في الحس المشترك وفي العلوم الطبيعية والرياضيات، أما العقل فإنه يحسم الصراع، ثم يبدأ في عملية التركيب، وقد حسم أفلاطون هذه التفرقة من قبل عندما فرق بين المعرفة العليا (العقل) والمعرفة بالعلوم المختلفة (الفهم)[1].

ويمكن إيجاز هذا الفرق في قولنا بأن قدرة العقل تكمن في إدراك الكلي، وبه ندرك سائر الحقائق الميتافيزيقية، أما الفهم فيقتصر على إدراك الجزئيات، فهو في مرحلة أدنى من العقل، أو سابقة على العقل.

٤- العقل والاستدلال

يعتبر هيجل الاستدلال مرحلة من مراحل تطور العقل، ويهدف إلى الوعي التامل بطبيعته، ومن أهم وظائف الاستدلال «المشاهدة» أو الملاحظة[2] بالمعنى العلمي لهذه الكلمة، ويصل الاستدلال إلى مستوى العقل عندما يرتفع إلى مرتبة الحقيقة لأنه في هذا الحالة يعي ذاته على أنها عالمه الخاص، فهذه الملاحظة «هي ملاحظة العقل للوحدة البسيطة وللأنا والوجود، وهذه الوحدة هي من أجل ذاته وفي ذاته، وهذه الوحدة هي «خاصة الموجود» وصفته»[3].

كما أن من وظائف العقل العليا تفسير الواقع المحدود والمطلق، ويسميها هيجل بالاستدلال، والاستدلال المقصود هنا ليس مجرد نشاط عقلي بسيط أو نشاط حدسي، بل هو كليهما معاً، أي أن الاستدلال هنا يكون فعلاً واحداً كلياً لا يتجزأ[4].

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٩٢.

(2) Op. Cit., p. 445.

(3) Hegel, "The Phenomenology of Mind", p. 271.

(4) Ibid, p. 457.

٥- مفهوم العقل والتاريخ عند هيجل

لا يتم التفكير في فراغ، بل يجب أن يكون بإزاء موقف أو معضلة أو تأمل، والإنسان المفكر بعقله لا يغفل عواطفه لما لها من تأثير «فعواطف الإنسان عواطف إنسان له عقل وعقله عقل إنسان له عواطف، وبدون العاطفة لا يوجد عقل ولا عمل، فإذا قلنا إن تاريخ الإنسان يبدو كمعرض لعواطفه فإن هذا لا ينفي أن العقل يسيطر على هذا التاريخ والعقل يتخذ العاطفة وسيلة لتحقيق غاياته»[1].

والعقل لدى هيجل هو الحاكم المسيطر في الدنيا، وتاريخ العالم يمثل حركة عقلانية لأن العقل الإنساني هو الذي صنع تاريخ الفكر الفلسفي، بل وصنع تاريخ الإنسانية جمعاء، كما أنه يعبر عن تطور العقل ذاته، وعلى هذا فالتاريخ ذاته تعبير أساسي عن حركة عقلية واعية؛ فالفكر هو السمة التي تميز الإنسان عن غيره من المخلوقات وهو تصور العقل في تأملنا الفلسفي للتاريخ، فالعقل هو المحرك الأول للوقائع وهو الجوهر اللامتناهي والروح الكامن وراء الظواهر في وعيه بذاته ومعقولاً في تصوره، ومن يوماً لمن يقرأه فليس التاريخ حركة عشوائية وإنما هو حركة واعية عقلية وطبيعية يقوم فيها المنطق باستقراء العلاقات الصورية لقصور العقل الخارجي»[2].

ويرتبط مفهوم العقل بالتاريخ عند هيجل ارتباطاً يكاد يكون لصيقاً، لذلك قال هيجل في مؤلفه الكبير «فلسفة التاريخ» إن تاريخ الإنسان هو تاريخ التقدم البشري، كما أنه يمثل مراحل نمو العقل الحر للإنسان[3]، ويضيف هيجل إن العقل شرط في حد ذاته مع الحرية الكاملة لتفسير التاريخ الذي يحتوي على عواطف النوع الإنساني، وعبقريته، وقواه النشطة التي تقوم بدورها الفعال في تقدم التاريخ[4].

---

(1) Ibid., p. 32.

وأيضاً: د. على أدهم، «هيجل وفلسفة التاريخ» في الفكر المعاصر العدد ٦٧، ص ٦١.

(٢) د. حسين فوزي النجار، «التاريخ والشعور بالحرية»، ص ٧٢.

(3) Acton, "Hegel", p. 436.

(4) Hegel, The philosophy of History, Translated By J. Sibree, the Colonial Press, New York, 1900, p. 13.

ويؤكد «بالدوين» على المعنى السابق الذي يقول إن العقل بوصفه فكراً يحيل نفسه إلى موضوع فيصبح موضوع ذاته، ويظهر نفسه كذات أي بوصفه ذاتية في العقل الفردي وكل من العقل الموضوعي والعقل الذاتي والعقل المطلق يعتبر كما ذكرنا صوراً للعقل ويعود ذلك إلى أن تفسير التاريخ الإنساني كتفسير التاريخ الطبيعي تماماً بحكم كونهما عمليتين جدليتين للفكر تحلان محل قوانين الطبيعة والعقل[1].

وطالما أن العقل عند هيجل هو الواقعي؛ لأن الواقعي أيضاً هو العقلي، لذلك يريد هيجل للعقل أن يسيطر على الدولة باعتبارها تقوم على أساس منه؛ لأن العقل هو فهم الحاضر والواقع لا بناء ما وراء ذلك.

ولم يكن هيجل يريد للعقل أن يسيطر على الدولة فقط، بل كان يريد له أيضاً أن يتخذ مطية للعقائد الدينية، وأساس للإيمان، كما فعل فلاسفة العصور الوسطى الذين رفعوا شعار – «تعقل كي يؤمن» خاصة توما الأكويني، وعلى نحو ما فعل ديكارت وشلنج. فلقد كان الدين عند هيجل بداية للتفلسف، ثم كان من النهاية التي وصل إليها هيجل بفلسفته كما بدا ذلك في «محاضرات في فلسفة الدين» و «فينومينولوجيا العقل أو الروح» و «علم المنطق»[2] إلا أن إميل بوترو يقول إن الصورة عند هيجل هي التحقق الكامل الحر للعقل، وأن العلم والدين معاً هما مجرد «حالات ضرورية وتتابعاً منطقياً العقل ونموه»[3].

وعلى الرغم مما تقدم فإن الدراسات تؤكد على أن هيجل أراد استخدام الدين والتأمل للوصول إلى الله، وهو بهذا يؤكد أنه فيلسوف عقلي، ومثالي مطلق؛ لأنه أراد استخدام العقل للتمييز بين الدين والفلسفة، وأن يعبر بالدين قنطرة الخلافات التي نشبت في العصور الوسطى إلى بر الأمان الفلسفي: حيث

(١) د. عبد الفتاح الديدي، «إشعاعات هيجل في انجلترا وأمريكا»، ص ٩٢، عن «تاريخ علم النفس» لجيمس مارك بالدوين – الجزء الثاني، لندن، الناشر واتس، سنة ١٩١٣، ص ٤٠.

(٢) د. حسن حنفي، محاضرات في فلسفة الدين، (لهيجل) في تراث الإنسانية، المجلد الثامن، العدد الرابع، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة، ١٩٧١، ص ٣٨٥.

(٣) إميل بوترو، «العلم والدين في الفلسفة المعاصرة»، ص ٢٥.

يلتقي الاثنان في ميتافيزيقا عقلية واحدة هي ميتافيزيقا هيجل المطلقة، والتي يتحد فيها كل شيء وكل فكرة بالعقل، بصرف النظر عن أهداف هيجل الدينية والتي لا تدخل ضمن أهداف هذا الكتاب.

سادساً: مفهومي العقل والحدس في الفلسفة الصينية(*)

١- مفهوم العقل

يقال إن التفلسف بدأ عندما بدأ العقل الإنساني يفكر، وقد قال أحد أتباع كونفوشيوس Confucius: «إن العلم بدون فكر لا يؤدي إلى نتيجة، والفكر بدون علم يعد مخاطرة كبيرة»، وهو يعني بهذا القول أن المعرفة تقوم على معطيات ومنهج للتفكير، فإذا لم تتوافر المعطيات للفكر كان ما يقوم به المرء مجرد أوهام لا يعتد بها. فإذا تم تجميع كثير من المعلومات المتفرقة، فإنها تفتقر إلى المبدأ الذي يجمعها كالخيط الذي يجمع مجموعات الأشياء لتنظيمها ووضعها في فهم واحد؛ فالفرد يمكنه أن يعرف معلومات كثيرة إلا أنه سيعجز عن الوصول إلى هدفه، أو أن يقيم حياته بدون العقل. ويذكر عن الفيلسوف الصيني «منشيوس» Mencius أنه فيلسوف عقلي لأنه يرى أن العقل هو المصدر الذي نستقي منه المعرفة، وأن نميز بين الصواب والخطأ؛ لهذا اعتبر مؤسس المدرسة العقلية في الفلسفة الصينية[1].

ويقول منشيوس:

«.. فالحواس مثل السمع والبصر لا معنى لهما بدون الفكر، فإذا ارتبط شيء بشيء آخر فإنه يؤدي بالإنسان إلى الضلال إذا لم يربط بينهما العقل، فالعقل يختص بنواحي الفكر، والحواس هي مصدر الوهم والخداع. فبالفكر ينظر

(*) وضعت هذه الفقرة في هذا المكان بالذات لأن أفكارها تدور في نفس مجال أفكار هذا الباب.

(1) Chang, Carsun, "Reason and Intuition in chinese philosophy", in: "Philosophy East and West", volume four, 1954/1955, A quarterly Journal of Oriental and Comparative Thought, university of Hawaii Press, Johnson Reprint Corporation, III Fight Avenue New York, 24, 10003 Volume 4, No. 2. Honolulu, Hawaii, July, 1954, p. 99.

الإنسان إلى الأمور نظرة صحيحة، ويفشل إذا أهمل الفكر؛ فالعقل والحدس هما هبة الله للإنسان»[1].

وقد تلاحظ في تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة أن الفلسفة والعلم يزدهران عندما يحتل العقل مكانته الحقيقية في الصدارة، وأنهما (الفلسفة والعلم) يتراجعان إلى الظل إذا أهمل العقل الذي حاول البعض طمسه في القرون الوسطى وعهود الظلام في كل من الصين وأوروبا. غير أن العقل عاد ليحتل مكانته في صدر عصر الإسلام وإبان عصر النهضة في أوروبا حيث ازدهرت الفلسفة من جديد على يد ديكارت وأتباعه ومؤيديه ليعود العقل يقود الحياة... وجعل ديكارت الكوجينو ومواكبة الأنا للعقل بداية مرحلة جديدة للفكر الإنساني.

وقد ظهرت الفلسفة في الصين منذ قرون طويلة مضت وأصبح هناك فلسفات صينية وليس فلسفة واحدة منها الجديد ومنها القديم، منها الغربي ومنها الإقليمي، منها المتطرف ومنها المعتدل، وساد بين جميع الأطراف صراع من أجل البقاء والسيادة حتى وضعت الكونفوشية الجديدة(*) في القرن الحادي عشر حداً للمنافسة التقليدية بين الكونفوشية والبوذية والطاوية(٢*). ثم وضعت الفلسفة الغربية حداً للكونفوشية الجديدة(٢).

ومع اكتشاف «الإخوة سانج» Ch'èng brothers للعقل "*Li*" ظهرت الكتابات

---

(1) Ibid., p. 99.

(*) يطلق اصطلاح «الكونفوشية الجديدة» على الحركة الكونفوشية طوال عهد أسرة سنج (٩٦٠-١٢٧٩) والمنج (١٣٦٨-١٦٤٤) الشنج (١٦٤٤-١٩١١) وليست هذه الكلمة ترجمة لأي كلمة صينية، فاسم هذه الحركة باللغة الصينية (لي هو سريه) ومعناها الفلسفة العقلية. والواقع أنها تتألف من ثلاث حركات متعاقبة: الفلسفة العقلية للسنج والفلسفة الذهنية للمنج والمذهب التجريبي للشنج.

(٢*) الكونفوشية والبوذية والطاوية ديانات صينية قديمة يدعو معظمها إلى الاصلاح الأخلاقي وتعتمد على الأساطير في معظمها، أو أنها كانت أديان سماوية حرفت مع مرور الزمن، والله أعلم.

(٢) داجوبرت رونز (Dagobert D. runes) فلسفة القرن العشرين، ترجمة عثمان نوية، راجعه د.زكي نجيب محمود، مؤسسة العرب، صدر عن سلسلة الألف كتاب (الكتاب رقم ٤٦٤)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٣٢٤.

التي تشير إليه كمفهوم مهم يتناول الفكر الإنساني برمته، فضلاً عن أنه أحد الوسائل التي يمكن للإنسان استخدامها في المعرفة، ويقول «سانج هاو» Ch'êng Hoo عن العقل:

«يتكون العقل من الأضداد الموجودة في الأشياء، فالعقل»
«لا يقف وحده في الوجود، وهذا موقف طبيعي وليس»
«موقفاً اصطناعياً، وعندما التقط أنا فكرة ما أثناء تفكيري»
«عند منتصف الليل، فإنني أشعر بالسعادة حتى أنني أقفز»
«من فرط سعادتي»[١].

وقد يبدو مفهوم العقل في الفلسفة الصينية مفهوماً غامضاً، وقد يعود هذا الغموض لأنه يستخدم بمعنيين:

الأول: يستخدم مفهوم العقل "Li" بمعنى العقل الخالص والعقل العملي معاً كما ورد في فلسفة كنط النقدية.

الثاني: يعمل العقل عمل القانون لكل من عالم الطبيعة وعالم الأخلاق، أي أنه يمثل القانون الذي يبدو في الطبيعة على أنه النظام الذي يقودها إلى غاياتها.

ومن المعروف في الفلسفة الصينية أن «فلاسفة سانج» The sung Philosophers في الصين استخدموا مفهوم العقل بالمعنى الثاني لا الأول، وذكروا في كتاباتهم أن كل شيء في الكون له عقل بمعنى المبدأ المنشيء للكون، وقالوا بعلم العقل أو فلسفة العقل Li-hsüeh كما تحدثوا أيضاً عن الفلسفة التي تعبر عن طبيعة الإنسان Human Nature بوصفه العقل Hsing Li - hsüeh[٢].

ويعد «تشو هتس» Chu Hsi من كبار فلاسفة الصين في منطقة «صباغ ديناستي» بجنوب الصين Sung dynasty -- وربما تكون كتابات كونفوشيوس، والتي قرأها أباطرة ديناستي Ming Dynusty، وتوصل في تعليقاته إلى أن العقل

(1) Op., Cit., pp. 100 - 101.
(2) Ibid., p. 101.

ليس كاملاً في ذاته، لذلك يجب أن نحاول تحقيق كماله عن طريق البحث عن المعرفة خارج العقل، أي بدراسة العالم الخارجي والذي أطلق عليه اسم «الدرس العظيم The Great Learning»[1].

٢- الحدس

يقول «كارصن شانج» Carsun Chang في كتاب «الفلسفة في الشرق والغرب» عن الحدس ما يأتي:

«إنني أعني بالحدس تلك العملية التي نصفها بالمعرفة المباشرة»
«دون القيام بأي استدلال منطقي أو تجريب، ولندع السؤال»
«عما إذا كانت هناك حقيقة مثل هذه العملية المستقلة»
«عن تصوراتنا المعرفية والعمليات المنطقية أم لا، جانباً»
«وينسب إلى الحدس أنواع كثيرة من الصدق مثل الرياضيات»
«والفن والأخلاق، فقد أرست النزعة الحدسية نفسها»
«كاتجاه مستقل في المعرفة، فإذا ما حاولنا أن نطبق هذا»
«المصطلح على الفلسفة الشرقية - بصفة عامة - فسنجد»
«أنه أصبح مصطلحاً مختلفاً وغامضاً، إلا أنه طالما يشتمل على»
«عملية معرفية مستقلة عن العقل، فإنه يعطي مجالاً أوسع وأرحب»
«في الفلسفة الشرقية عنه في الفلسفة الغربية. فكل أنواع»
«الصدق المتباينة سواء في النزعة البرهماتية Brahmanistic»
«أو البوذي Buddhist أو الكنفوشيوسي Confucianist»
«أو البوذي الجديد Neo - Concucianist فإنهم جميعاً يندرجون»
«تحت مصطلح الحدس»[2].

وقد مرت الفلسفة الصينية قبل أن تتناول نظرية المعرفة بالشرح والتحليل بمراحل مهمة وجهت فيها جل اهتمامها نحو التأمل Meditation والتربية

(1) Ibid., p. 102.
(2) Ibid., p. 102.

الروحي Spiritual nursing، والفهم الصامت Silent Understanding، والتركيز على إعادة تركيب الأفكار وترتيبها ثم على التقوى Devotion.

وكان عمل الفيلسوف الصيني «ين هوى» Yen Hui عبارة عن البحث في الحدس مستنداً في دراسته على المبادىء الآتية:

١- مبدأ إنكار الذات Self elimination

٢- مبدأ تركيز العقل Concentration of Mind

٣- مبدأ الفهم الشامل Comprehensive Understanding[1].

٣- العلاقة بين العقل والحدس

ورد في التقارير التي خرج بها مؤتمر فلاسفة الشرق والغرب عام ١٩٤٩ أن الوصول إلى الحدس، طبقاً لأفكار فلاسفة الشرق، يتطلب نظاماً خاصاً لإعداد عقولهم لأنهم يعتمدون في تفكيرهم على نظم عقلية ولاعقلية في نفس الوقت. وقد أدرك فلاسفة الشرق أن عمليات العقل مثل الإدراك العام أو الحس المشترك Common Sense والاستدلال المنطقي Logical Reasoning هي الأسس التي يقوم عليها الحدس، وهذه الأسس ثابتة سواء أكانت ظاهرة أم باطنة، لذلك يتطلب الأمر منا أن نبحث فيما نراه بادياً على السطح حتى نكتشف ما وراءه؛ فالمعرفة في الفلسفة الشرقية تتسم بالعمق والاتساع على عكس ما يشاع عنها أحياناً[2].

تعقيب

أخذت النزعة العقلية أشكالاً مختلفة في الفكر الفلسفي الحديث، وقد عرضنا جوانب كثيرة من هذه الأشكال عبر هذا الفصل، إلا أن هناك بعض الملاحظات تجدر الإشارة إليها فيما يأتي:

١- إن نظرية التصور لم تهبط من السماء حاصلة على المعاني أو الاستعداد لقبولها، ولكن اتصالها العقل بالحس يكسبه المادة من الحس بحيث تكون الحياة العقلية مرتبطة بالحياة الحسية بل والبدنية أيضا مع تمايزها بالطبيعة

---

(1) Ibid., p. 103.

(2) Ibid., p. 105.

والفعل[١]، لذلك يتأثر العقل إذا ما أصيب البدن أو الدماغ وتتعطل الحياة الفكرية كذلك وبالإضافة إلى هذا فإن فاقد حاسة من الحواس منذ البداية يفقد معارفها، فالكفيف منذ الولادة لا يعرف الألوان. إلا أن القول بتأثر العقل بالبدن، يجعلنا نعتقد بأن العقل مكاني، وهو عكس ما أثبتناه في الكتاب حتى الآن، فالعقل لامكاني لأنه من طبيعة روحية، وليس من طبيعة مادية، لذلك فهو قول مردود.

أما ارتباط الحياة العقلية والحياة الحسية بالمخيلة، فإنه إذا كان الشيء شيء مادي، تمثلت له صورة جزئية، وإذا كان معقولاً مجرداً أو روحياً تمثله صورة رمزية فإن هذا القول يبدو مقبولاً في سياق ما تم عرضه. وبناءً على ما تقدم فإن الأعم يكون متقدماً على الأخص، فالعلم بالجسم يحدث قبل العلم بالحيوان، والعلم بالحيوان يحدث قبل العلم بالإنسان، والعلم بالإنسان يحدث قبل العلم بشخص معين[٢].

٢- يتصل التجريد بالعقل لا بالوجدان، والعقل يتعقل ماهيات المحسوسات وهي محسوسة في المادة، لذلك يتم انتقال المعاني من المحسوس إلى المعقول بالتجريد العقلي، فنضمن بذلك موضوعية المعقول.

٣- رفض ديكارت أن يكون للعقل قوته الفاعلية، وقال إنه قوة انفعالية، وأسند الفاعلية للإرادة، باعتبارها تملك قوة النزوع والحركة، وارجع الحكم للإرادة لنفس السبب وسلبه من العقل، إلا أن الإرادة لا تصدر أحكاماً دون قوة العقل والاستناد إليه، فالعقل هنا هو فاعل ومنفعل أيضاً.

٤- عندما بدأ ديكارت منهجه بالشك الذي اعتبره شكاً جزئياً بهدف منه الوصول إلى الحقيقة واليقين، وجد أن اليقين لا يسترد بغير صدق الله المستمد من الله وحده والله صانع العقل، ولكن الحواس أيضاً هي من صنع الله، فكان يجب أن تكون صادقة بضمان الله وصنعه لها، ولو ببعض الشروط والتحفظات.

---

(١) يوسف كرم، «العقل والوجود»، ص ٨٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٦.

٥- لم يفطن ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز وبركلي، وهم من أساطين التصورية، إلى مقتضى مبدأ التصورية، فقالوا بفطرة العقل واعتقدوا بموضوعية المعاني والأحكام والاستدلالات، وخرجوا - دون تحفظ - من الفكر إلى الوجود، وكان عليهم أن يعودوا من الوجود إلى الفكر.

٦- يقول «مين دي بيران» بملاحظة سيكلوجية (نفسية) تخص نظرية ديكارت عن النفس والجسم» فإن كل ما يحدث داخل الإنسان ينتمي حقاً إلى الإنسان بأكلمه، أعني الجهاز العضوي الحيّ الذي تشيع فيه الحياة قوة خاصة، ولقد كان الخطأ الذي وقع فيه ديكارت هو أنه فصل عن نفسه أو عن الشعور الذي لديه بفكره كل ما يتصل بالجسم[1]، إلا أن الإنسان مركب غريب، متداخل بالنفس والجسم معاً، فالنفس تتصل بالفكر والسمو الروحي والعقلي، والجسم يقوم مقام الإله التي تتحرك بالنقلة عن طريق الاغتذاء وحفظ النوع، وفصل أحدها عن الآخر لا يبقى لنا «الإنسان» بل سيترك لنا جزء ندعوه «جثة» وجزء لا نعلم عنه إلا اليسير، جزء شفاف، غير مرئي، وغير مدرك بالحواس، وقول «مين دي بيران» بالجهاز العضوي الذي تشيع فيه الحياة لا يعني به الجسم، بل يعني به الإنسان.

٧- ويؤكد جان ڤال ذلك بقوله إن العقل الإنساني هو الذي يستطيع دمج التقدم والنظام في وحدة اندماجية من وجهة النظر الاستاتيكية (السكونية)، والديناميكية (الحركية) فيقول: «بيد أننا لو لاحظنا العقل الإنساني من وجهة النظر الاستاتيكية والديناميكية على السواء أثناء تأديته وظائفه، وفي تعاقب حالاته، لاستطعنا أن نؤكد الاتحاد بين التقدم والنظام»[2].

٨- تأثر جورج بركلي في كتابه «مبادىء المعرفة الإنسانية» (١٧١٠) بأفكار العقليين فقال بأن الأفكار المتذكرة والمتخيلة والإحساسات باللذة والألم، الفرح والحزن، والرغبات والانفعالات، وسائر النواحي النفسية تعتمد في وجودها على العقل الذي يمكنه القيام بهذه العمليات العقلية والنفسية، كما أنه

---

(١) جان ڤال، «الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر»، ص ص ٨١ - ٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٥.

لا توجد فكرة خارجة على العقل الذي يملك هذه الفكرة، فإذا قلنا بأن هناك لوناً أو صوتاً خارجياً، أو رائحة يمكن شمها، فإنه لا معنى للحديث عن الألوان والأصوات والروائح إلا بوجود إنسان يدرك وعن طريق عقل مدرك ثم إن استقلال العالم المادي عن العقل الإنساني يجعل البرهنة على وجود الله مستحيلة أيضاً، فلابدّ أن لا يكون العالم المادي مستقلاً استقلالاً تاماً عن العقل لهذا يقول بركلي في نهاية فلسفته «اثبت لي أن العالم المادي مستقل استقلالاً مطلقاً عن أي عقل موجود، وأنا أتحدى أن تبرهن على وجود الله».

٩- على الرغم من تذبذب كنط بين العقل والتجربة إلا أن تمسك كنط بالعقل بدا في أكثر من وضع، وتأكد في أكثر من مقال، ولولا ذبذبته هذه لبدت فلسفته أكثر ثباتاً وتمسكاً بالعقل دون إنكار لقيمة التجربة في مذهبه، أو في الحياة الإنسانية والفكرية على السواء.

١٠- ربط «شارل رينوفييه» بين الحرية والعقل، وهذه فكرة هيجلية، فاليقين العقلي يستقر بالحرية، وبرغم هذا السلطان العظيم للعقل، إلا أنه عندما أراد الوصول إلى المتناهي و«النسبية» رأى أن يصل إليهما عن طريق الضرورة الأخلاقية، على الرغم من أن لها أصولاً عقلية ولها قوام ذاتي مستقل عن كل اعتبار ديني. وفكرة الحرية الهيجلية هي فكرة أتته من هرقليطس بطريق غير مباشر، ومن سبينوزا على نحو مباشر[١].

١١- اثبتت فلسفة هيجل الجدلية، استبصاراً بمسارات العقل التي يتبعها العقل؛ لأن العقل كثيراً ما يسير وفق هذا الأنموذج الجدلي، والذي يقوم على الملاحظة ويتبعها علماء النفس لإثبات نمو العقل البشري، انتقاله من مرحلة إلى أخرى[٢] فكان هيجل أنموذجاً للعقل الإنساني الشديد المراس، وفيلسوفاً عقلياً من الطراز الأول جعل كل ما هو واقعي عقلي.

---

(١) برتراند رسل، «حكمة الغرب»، ترجمة فؤاد كامل، عالم المعرفة، العدد ٧٢، تصدر السلسلة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر ١٩٨٣، ص ١٧٩.

(٢) نفس المصدر، ص ١٨٧.



الفصل الرابع

مفهوم العقل لدى التجريبيّين

- تمهيد
أولاً: تطور النزعة التجريبية الحسيّة .
ثانياً: النظرة التجريبية العامة والعقل .
ثالثاً: المعطيات الحسيّة والنزعة التجريبية .
رابعاً: لوك ومفهوم العقل
١ ـ دور « أفكار » لوك في مفهوم العقل
٢ ـ الوحي والحماسة ومفهوم العقل
٣ ـ مفهوم العقل ونظريات لوك الأخرى
أ ـ نظرية الذاتية الشخصية
ب ـ نظرية الحق الطبيعي
٤ ـ ملخص موقف لوك من مفهوم العقل
خامساً: هيوم ومفهوم العقل
١ ـ الآثار الحسية
٢ ـ الأفكار
٣ ـ العلاقات
٤ ـ العقل المحض أو الخالص والواقع
٥ ـ رسالة في الطبيعة البشرية ومفهوم العقل
٦ ـ « أخلاق » هيوم ومفهوم العقل
- تعقيب



الفصل الرابع

مفهوم العقل لدي التجريبيين

تمهيد

يقول « كولن ويلسون » في كتابه « اللامنتمي «The Outsider إن العقل يقود إلى طريق مسدود ، ولكن إذا كان هنالك حل فإنه يجب أن يوجد لا في العقل ، وإنما في تفحص التجربة . إلا أننا يجب أن نحتفظ في أذهاننا بالاحتمال المنطقي القائل بأنه قد لا يكون هنالك . وعلى كل حال يجب علينا الآن أن نتفحص هذا المفهوم التجريبي »[1].

ويقودنا قول كولن ويلسون هذا إلى بيان مفهوم العقل لدى التجريبيين ، أسوة بما اتبع في الفصل السابق مع العقليين المثاليين ، لكي نتبين هل حقاً أن العقل يقود إلى طريق مسدود ؟ وهل حقاً يكمن الحل في التجربة والخبرة الحسية وحدها أم في كليهما معاً مترابطين متآزرين ؟

أولاً: تطور النزعة التجريبية الحسية

لم تظهر النزعة التجريبية الحسِّة Sensationalism على يد جون لوك وديفيد هيوم أول من طهرت ، بل إنها تطورت عبر مراحل التفكير الفلسفي المختلفة ، درجة درجة حتى اتخذت عدة أشكال تتفق في أن المعرفة تنشأ من الإحساسات ، حتى أن النظريات النفسية (السيكولوجية) خاصة الترابطية Associationism قالت بأن أصول المعرفة ترد بما تحتويه من معرفة ذهنية وعقلية إلى عناصر حسية .

والإحساسات عادة تنشأ بداخلنا وتسببها إما الأشياء الخارجية كما يقول « أبيقور Epicurus (*) ولوك Locke وإما أنها تنشأ ولا تتصل بأسباب خارجية كما يقول جيمس مل James Mill وكوندياك Condillac بينما يرى البعض الآخر

---

(١) كولن ويلسون : « اللامنتمي ، دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين ، ترجمة أنيس زكي حسن ، دار العلم للملايين بيروت ، الطبعة الأولى يناير ١٩٥٨ ، ص ٣٢ .

(*) هو أبيقور أو أبيقورس (٣٤١ - ٢٧٠ ق.م) افتتح مدرسة في أثينا سنة ٣٠٦ ق.م علّم فيها المنطق والطبيعة والأخلاق – وله كتابات منها « في الطبيعة » و « القانون» و « الأفكار الرئيسة» يحتوي على مائة وإحدى وعشرين فكرة » .

أن الإحساسات ترتبط بالشعور كما قال ، أنكساجوراس ، Anaxagoras(*) وهارتلي Hartley (*)ويراها الفريق الأخير أنها الصور الذهنية Images وهذا ما يراه ، ماخ ، Mach وكارل بيرسون Kaarl Person (*) أما أشكال النزعة الحسّة الحديثة فإنها تعتمد على الأخذ بنظرية التماثلات أو النظائر Analogous للشعور.

وإذا ما عدنا إلى الفكر الفلسفي اليوناني ، ذلك المعين المتدفق الذي لا ينضب من الفكر الفلسفي ، نجد أن الفلاسفة السابقين على سقراط قد فرقوا بين الإدراك والإحساس خاصة عند ، بروتاجوراس ، Protagoras فالإدراك يحتوي في ذاته على التفسير والتفسير يمكن أن يخالفه أو يجانبه الصواب ، أما الإحساس فمجال الحكم فيه ضيق لأنــه مجرد انطباع ، ولقد اهتم الفلاسفة السابقين على سقراط Pre - Socratic بالإدراك مـن وجهة النظر الفزيولوجية (العضوية) والطبيعة ، فقد أرادوا وصف العمليات الفكرية التي يرونها كعمليات آلية خالصة ، (١) .

ولقد قبل بروتاجورس وجهة نظر هرقليطس في التغير الدائم ، ثم توصل في نهاية الأمر إلى أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، إلا أن أفلاطون وأرسطو من بعده رفضا وجهة نظر بروتاجوراس عندما ناقشا الإدراك الحسي ، وقال أفلاطون في ، الجمهورية ، إن الخبرة الحسية لا تعطينا سوى ، ظن ، Oplisium ولا تمدنا بالمعرفة ، لذلك رفض أفلاطون أن يكون التغير والإحساس (المتغير) هما مصدر المعرفة ؛ لأن العالم الحسي قد يظهر غير ما يبطن ، فتختلط الأمور وتضيع المعرفة (٢) .

(*) أنكساجوراس فيلسوف يوناني (٥٠٠-٤٢٨ق.م) يتعبر من أنصار النزعة العقلية الأولى ، وقال إن العقل هو منظم الوجود ومبعث الانسجام في الاشياء .

(*) ديفيد هارتلي (١٧٠٥ - ١٧٥٧) ولد في Luddenden بمقاطعة هالفكس ، انجلترا وله مؤلفات عدة منها ، ملاحظات عن الإنسان ، (١٧٤٩) و ، مقالة في أصل عواطف الإنسان وشهواته ، (١٧٤٧ خلط في عمله بين التصورات الفلسفية والدراسات النفسية والطب ، ونظريته في المعرفة هي نظرية لوك ، كما أن له نظريات فلسفية أخلاقية .

(*) كارل بيرسون من أنصار وضعية أوجست كونت ، وتأثر بقانون الحالات الثلاث ، كما تأثر بنفس اتجاه ارنست ماخ .

(1)Alexander, Peter. **Sensationalism**", P. 415..

(2) Ibid, P. 415.

كما حاول أرسطو دحض الاتجاه الحسّي لدى بروتاجوراس ، وذلك بتأكيده على عناصر الحكم في الإدراك الحسي ، وتوصل إلى بيان الفرق بين الإحساس والإدراك الحسي إلا أنه قدّم خدمة جليلة إلى النزعة الحسية حينما لم يذكر الإحساس ، بل قال إن له موضوعاته الخاصة مثل الأذن ووظيفتها سماع الأصوات ، والعين ووظيفتها رؤية الألوان والأشياء ، وهكذا ، وأضاف أن هناك صفات عامة للأشياء لا تختص بها حاسة واحدة دون الأخرى مثل اللمس ، وصفات الحركة والأشكال والأحكام والعدد (١) .

أما الفلاسفة المدرسيين The Scholastics فلم تحتل مشكلة الإدراك الحسّي مكاناً بارزاً في تفكيرهم اللهم إلا عند مناقشة العلاقة بين المعرفة التجريبية وسائر أنواع المعرفة الأخرى .

وقال « القديس أوغسطين » إن الحديث عن الإحساسات لا يخضع للصدق والكذب وأن الانطباعات الحسية يختص بها العالم الخارجي ، كما أنها تأتي في مرتبة أقل في مجال المعرفة . وتابع « توماس الأكويني » أرسطو في موقفه من الإدراك الحسي وذكر أن الإدراك الحسي يتضمن الإحساس الداخلي دون الإحساس الخارجي بمادة الشيء إلا أن هذا القول ينتقص من شأن النفس لأن الصور الذهنية حسية منفعلة و تختص بالأشياء الخارجية ، ويقوم العقل بتجريد الصفات الكلية من الإحساسات ويستخدمها في إصدار أحكامه ، فالحواس والفكر متصلان اتصالاً يكاد يكون وثيقاً في نظر القديس توماس الأكويني حتى أنه أخذ بمقولة « لا شيء في الفكر لم يكن في الحواس من قبل » فإدراكاتنا تتضمن الأحكام التي نصدرها (٢) .

وعندما تقدم التفكير العلمي في القرنين السابع عشر والثامن عشر تقدمت معه نظريات النزعة الحسية خاصة بعد النجاح الملحوظ الذي أحرزته العلوم عن طريق الملاحظة والتجربة على يد « جون ستيورات مل » وأسسه الاستقرائية ومبدأ اطراد الحوادث(٣) ، بالإضافة إلى النجاح الذي أحرزه كل من

---

(1) Ibid, P. 415.
(2) Ibid, P. 416.
(٣) د. محمود فهمي زيدان ، « الاستقراء والمنهج العلمي » ، مكتبة الجامعة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٦ ، ص ص ٧٤ - ٧٥ .

كوبرنيكس Copernicus ، (*)وجاليليو (*) Galilee وهوبز (*) ونيوتن (*) ، ولقد افترض هوبز وجود الحركات الخارجية التي في إحساساتنا ، وتكتسب المعرفة عن طريق الإحساسات بالأشياء الخارجية (١).

وعندما استخدم جون لوك عبارات غير تجريبية مثل التجريد ، والتفكير ، والحدس ، فإنه لم يستخدمها بمعنى أنها أفكار فطرية قبلية واضحة بذاتها ، بل استخدمها على أنها صور للإدراك الحسي (٢)، ثم جاء ديفيد هيوم من بعده ليؤكد عدم وجود معرفة إلا إذا كانت صادرة عن الإحساسات ، وبذلك قدم لنا نظرية تجريبية مختلفة في تفصيلاتها مؤتلفة في أصولها ، ومتفقة على تقديم الخبرة على العقل .

ولقد حاولت النظرة التجريبية دحض نظرية الأفكار الفطرية الواضحة بذاتها التي يقوم عليها مذهب ديكارت العقلي ، فتمت مناقشة النظريتين فأثبتت المناقشة اختلاف وجهات نظر كل منهما ، واهم نقاط الخلاف الجوهرية نقطتين أساسيتين هما الأساس المنطقي ، والأساس النفسي ، فإذا كان لدينا سؤال يتعلق بالتصورات العامة مثل تلك التصورات التي تستخدم في الرياضيات والعلوم ، فهذا يمكننا من تحليلها إلى أنواع من التصورات التجريبية التي تنشأ من الخبرة الحسّية ، لقد أثبتت وجهة النظر المنطقية استحالة هذا التحليل لأسباب منطقية تتعلق باختلاف كل من موضوعات الحس وموضوعات المنطق .

فإذا ما حاولنا مناقشة نقطة الخلاف الثانية والمتعلقة بالأساس « النفسي » ، فإنه يمكن مناقشته على الأساس الآتي ، إذا افترضنا وجود تصورات نفسية

(*) كوبرنيكوس (١٤٧٣ – ١٥٤٣) من أشهر علماء الفلك في القرن الخامس عشر ، بولندي الأصل ولكنه عاش في إيطاليا .

(*) جاليليو (١٥٦٤ – ١٦٤٢) كان معاصراً لفرنسيس بيكون ، اهتم بالرياضيات وترك أثره في ديكارت ولوك خاصة قوله بالصفات الأولية والثانوية .

(*) توماس هوبز من الفلاسفة الانجليز ، كتب أشهر مؤلفاته ، التنين ، آمن بالحكم الملكي المطلق .

(*) إسحق نيوتن (١٦٤٢ – ١٧٢٧) كان من المتحمسين للمنهج الاستقرائي التقليدي ، وأسهم في تقدم علم الطبيعة بقوانينه في الجاذبية .

(1) Op ,cit., P. 416.

(2) Williams, Bernard, " **Rationalism**" P . 71.

أساسية ، فهل يمكن أن تعادل هذه التصورات النفسية احتياجاتنا التجريبية لإدراك هذه التصورات إدراكاً حسياً ، لقد ثبت أيضاً استحالة هذا الفرض لنفس السبب الذي لم تثبت من أجله استحالة الأساس المنطقي ، وهو اختلاف كلا الموضوعين ، النفسي والتجريبي ، وتباعد مجال كل منهما عن الآخر .

ثم أتى جون لوك ومن بعده ديفيد هيوم وأرنست ماخ وغيرهم من زعماء المدرسة الحسية وقدموا لنا نظريات جديدة إلا أنها متأثرة بما سبقها من دراسات ، ونشير إلى كتاب « هيبوليت تين Hyppolite Taine وهو بعنوان « في العقل » (١٨٧٠) نجده ينقل أقوال فلاسفة الحس الانجليز ، وكذلك أقوال كونديلاك زعيم المدرسة الحسية الفرنسية ، ويصف « تين » الاحساس بأنه ظاهرة عصبية ، والشعور الذي يطرأ عليه بأنه ليس شعوراً مستمراً ، فهو قد يطرأ وقد لا يطرأ ، إذاً فالشعور عرضي وليس جوهرياً في الإحساس ، أما الوجود والأشياء الخارجية فهي ليست متفرقة ومستقل بعضها عن بعض وتجمعها قوانين الحركة ، وعلى ذلك فإدراك الظواهر هو إدراك تخيلي صادق كما يؤمن « تين » بوجود الجزئيات التي تكون المعنى المجرد ، فلا وجود لديه للكليات شأن سائر الحسيين الذين لا يهمهم إلا أن يبدأوا من المحسوس الخارجي ثم يطابقون بينه وبين نشاط العقل ،بحيث يصبح هذا النشاط قائماً على ما تمده به التجربة الحسية [١] .

ثانياً: النظرة التجريبية العامة والعقل

لم تنكر النظرة التجريبية العامة العقل وأهميته في العملية المعرفية ، وإنما أنكرت وجود أفكار فطرية وقبلية فيه ، فالعقل موجود فينا « صفحة بيضاء » Tabula Rasaولا يوجد به إلا ما يخطه يراع الخبرة ، فالمعرفة (التجريبية) تتميز بعامل أساسي هو التصاقها بالخبرة ، وعلى الرغم من أن هذه الحقيقة تعتبر من نوافل الكلم ، إلا أنه يجب التأكيد عليها ، وأحياناً ما تسمي الخبرة بالمعطيات الحسية ، وبالإضافة إلى عامل الخبرة فهناك العامل الوظيفي أي استخدام المنطق بجانب الخبرة [٢] .

(*) د. محمد علي أبو ريان ، « الفلسفة ومباحثها » ، ص ١٩٣ .

(2) Lewis, C.I., " The given element in Empirical Knowlege" the philosophical Review, A quarterly Journal, Vol. Lxl, No 2- whole No. 358, New York, April 1952, P. 168.

ويعتد التجريبيون أن المعرفة بالعقل الخالص هي معرفة منطقية تساعدنا على اشتقاق المعرفة من مصادر أخرى ، ولكنها ليست هي في ذاتها مصدر المعرفة الأساسي عن الواقع ، في حين أن العقليين ينكرون أن للعقل مثل هذه الوظيفة المحددة[1] وتناول التجريبيون موضوع المعرفة التحليلية والتركيبية للرد على العقليين الذين يرون أن المعرفة تقوم على الأفكار الأولية القبلية الواضحة بذاتها ، فالمعرفة التحليلية مثل الرياضيات لا تمدنا بأية معرفة عن الواقع ، بينما المعرفة التركيبية مثل الأخلاق والعلوم المختلفة فإنها تمدنا بالمعرفة؛ لأن المعرفة التحليلية لا تضيف جديداً إلى الموضوع بينما تضيف المعرفة التركيبية جديداً إلى الموضوع [2].

ثالثاً: المعطيات الحسيّة والنزعة التجريبية

ذكرنا أن المعرفة التجريبية تعتمد بصفة عامة على الإدراك والمعطيات الحسية ذلك أنها من أهم الركائز التي يرتكز عليها المذهب التجريبي برمته ، كما أن استخدام المنهج العلمي القائم على الاستقراء وقانون الاحتمال يعتبر من أهم السمات البارزة فيه ذلك أن أهمية العلوم الاستقرائية تزداد ليست فقط في الممارسة والتطبيق ، بل في التكوين العام والنظرة العقلية أيضاً [3]، وإذا كان التجريبيون على حق في قولهم بأنه لا يوجد فكر دون خبرة ، إلا أنهم أخطأوا في قولهم إن الفكر هو إعادة تكوين أو مشاركة الخبرة في التخيل [4].

وإذا ما عدنا إلى المعطيات الحسية ، فسنجد أن لها أنواعاً متعددة وهي :

١- الصور بمعناها الضيق ، وهي ما يعتري العقل في حالة اليقظة .

٢- الخبرات الحسية Sensory Experiences وهي ما نراه في الأحلام ، يعود بعضها إلى صور الخبرات ، وبعضها الآخر إلى الإحساسات .

٣- الهلوسات أو الهلاوس Hallucinations وهي بعض الخبرات الحسية الغامضة.

٤ - خبرات ما بعد الصور Experiences after-images ويسميها علماء النفس خبرات ما بعد الإحساسات .

٥- وهناك أخيراً الإحساسات الخالصة Proper sensation [5].

(1) Arner, Douglas, " Perception , Reason and Knowledge " , P P.8-9.

(2) Ibid, P P. 9-10.

(3) Kneale.William, " Probability and Induction " , Oxford, London , 1966, P.21.

(4) Ibid, P. 78.

(5) Ibid, P P. 167-177.

ويقول « مور » Moore إن المعطي الحسّي الأكثر قبولاً لديه هو (الصور) لأنها أوضح المعطيات الحسية وأبقاها في العقل ، حيث يمكننا التفكير فيها واسترجاعها إذا ما استدعى الأمر استرجاعها من الذاكرة ، فالصورة هي تلك التي يمكن إدراكها إدراكاً مباشراً ، ويعني « مور » بالإدراك المباشر هنا انتباه إحدى الحواس للعلاقات التي تربط المحسوس بالعضو الحاس ، أو بمعنى أوضح أن نفهم الحوادث ، وأن يكون فهمها في عقولنا ، أي أن تكون العلاقات التي تربط الحوادث عملاً ذهنياً A Mental act ومن هذه الحقيقة يمكننا أن نعرف الفرق بين العبارة التي نقول فيها إن العلاقة التي تربط الحوادث عملاً ذهنياً ، والعبارة التي تقول بأن العمل الذهني إنما يقوم في عقلي أنا ، فالجملة الأولى تعني أنني أخبرتها ولم أولد بها كما في الجملة الثانية [١] .

وينشأ عن هذه المناقشة سؤال يطرح نفسه على بساط البحث قائلاً : « هل توجد الإحساسات في الوقت الذي لم توجد فيه قبل أن نختبرها ؟ » أو بمعني آخر هل هناك وجود للإحساسات منفصل عن هذا الوجود عند إدراكها ، أم أن الوجود هو المدرك Esse est percipi كما يقول بركلي ؟ » (*)فإذا افترضنا وجود إحساس قبل أن نجربه مثل إحساس البصر قبل معرفة الرؤية ، لكان هذا تناقض صريح ، ويرد « مور » بقوله : « إن أي بقعة لونية هي إحساس ، وأن الافتراض بأن هناك بقعاً لونية لم نجربها بعد لا يعد تناقضاً واضحاً فقط ، بل ربما تكون هذه القضية كاذبة False [٢] .

ومما سبق يتضح أن « مور » يحاول دحض المثالية وتأكيد الجانب التجريبي « في المعرفة والتي تقوم على الحواس ، إلا أنه يفعل ذلك بشيء من المبالغة الصريحة ، فعلي الرغم من التناقض الواضح في حديثه ، إلا أنه يحاول أن يطرح عنه هذا التناقض حتى يختلف في موقفه عن موقف بركلي في قوله الوجود هو المدرك ، وكان « مور » أولى بهذا القول ، وإلا كانت هناك أشياء لم ندركها إلا أنها موجودة بالفعل ، وبهذا نؤكد قبلية المعرفة ، أو قبلية الوجود بشيء من برهان الخلف ، وربما يعود هذا التناقض لاختلاف « المناهج » التي

(1) Ibid, PP. 176 - 177.

(*) رد « مور » علي جورج بركلي نافداً هذه العبارة عندما حاول « مور » دحض المثالية في الفصل الأول من كتابه دراسات فلسفية ، فلا وجود في رأيه لما هو قبلي وإلا كنا مثاليين .

(2) Ibid, P . 180.

تقوم عليها المعرفة ، وبالتالي يحاول كل صاحب « منهج » « هدم « المنهج المعارض ، فالإنسان ليس فقط مجموعة من الإحساسات ، وإلا تساوي الإنسان مع الحيوان ، كما أنه ليس عقلاً صرفاً . وإلا صار ملاكاً يمشي على الأرض هوناً فالإنسان يجمع بين المنهجين ؛ لأن طبيعته مزدوجة ، وهذا الرأي ينبع من استقراء الواقع ذاته على الأقل .

وبعد هذه المناقشة يمكن عرض آراء اثنين من أكبر ممثلي المذهب التجريبي ومفهوم العقل لديهما .

رابعاً: لوك ومفهوم العقل

تمتد النزعة التجريبية الحسِّية الإنجليزية إلى فلاسفة اليونان الأوائل خاصة إلى أرسطو ، ثم امتد أثرها عبر تاريخ الفكر الفلسفي إلى « روجر بيكون » ، وتوماس هوبز » ، و « فرنسيس بيكون » و « إسحق نيوتن » وغيرهم ، ومن هنا لم يكن جون لوك فيلسوفاً حسِّياً نزّاعاً إلى التجربة من فراغ ، بل كان امتداداً لمن سبقه من المفكرين والفلاسفة والعلماء ، ولم يعارض لوك ديكارت فقط بل إنه عارض مفكرين آخرين ذهبوا إلى أن العقل حاصل بالفعل على المعاني العليا الضرورية للعلم والأخلاق معاً ، وأن العقل ينزع نزوعاً لا يغالب نحو معرفة العلة الأولى للموجودات .

من هنا ظهرت فلسفة لوك بعد أن استقى من معين الفلسفة اليونانية الذي لا تنضب أصول فلسفته ، ثم اتجه إلى أكسفورد – معقل المدرسة الأرسطوطاليسية – ينضم إليها ويعارض معها المدرسة الأفلاطونية المؤمنة بالعقل والروح وكانت جامعة كمبردج من أنصارها الأقوياء .

هذا وقد خاض لوك معركة فلسفية حامية الوطيس ضد الأفكار الفطرية على الرغم من أنها لها جذوراً عميقة في تاريخ الفكر الفلسفي . فقد تحدث عنها أفلاطون في محاوراته مثل محاورات « فيدون » أو « النفس » ، و « مينون » ، كما ذكرها أرسطو في كتاب « النفس » وكتاب « الميتافيزيقا» وارتبطت الأفكار الفطرية لدى أرسطو بالماهيات وهي تمثل المعرفة الحقيقية لديه ، والماهيات هي

تجريدات عقلية يقوم بها العقل دون سواه ، يستنبطها من الأفكار والحقائق الجزئية ، ثم يقوم « الذهن بالبرهنة على صحتها وصدقها بالاستدلال أو الاستقراء » (١) .

وعندما جاء ديكارت وجد الساحة الفلسفية في عصره تعترف بالأفكار الفطرية خاصة لدى المدرسيين وأفلاطوني كمبردج ، فقام بتقسيم الأفكار إلى أفكار فطرية Idées innées وأفكار عرضية أو اصطناعية Idées adventice وإفكار خيالية كما رأينا عند الحدث عن مفهوم العقل لدى ديكارت ، وعندما توصل لوك إلى أهمية الأفكار الفطرية في المذهب العقلي التصوري قام بنقدها في مفتتح كتابه « مقالة في العقل البشري » An Essay Concerning Human Understanding, (1690)

وقال لوك إن الإجماع الكلي Universal Consent الكلي يبرهن على عدم وجود الأفكار الفطرية ، كما أن عدم معرفة الأطفال والمعتوهين بهذه الأفكار لهو دليل آخر على عدم وجودها.

ويضيف لوك أنه إن كانت جميع القضايا حقيقية ، وأن العقل يستطيع قبولها ، وأنها موجودة في العقل ، مطبوعة على صفحته ، فإن ذلك يكون بسبب قدرة العقل على معرفتها (٢) .

كما يدلل لوك على عدم معرفة العقل بالأفكار القبلية بقوله إن الإنسان يمكنه أن يعيش طويلاً ويموت ولا يدرك حقائق كثيرة على الرغم من قدرة العقل على معرفتها (٣) .

وأما بالنسبة للخطوات التي يتخذها العقل كي يصل بها إلى معرفة الحقائق ، فيشرح لوك هذه الخطوات بقوله إن الحقائق تختزن في الذاكرة ، ولا يجب أن يفهم من ذلك أنها فطرية في العقل ، فأي فكرة لم يدركها العقل لا يمكن أن توجد في العقل بأي حال من الأحوال (٤)، ويضيف قوله إن الفكرة تختزن في

---

(١) د. عزمي إسلام ، « جون لوك » ، نوابغ الفكر الغربي ، العدد ١٦ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٣٣ .

(2) Locke, John"An essay Concerning Human Understanding", Oxford, 1894, P P. 40 -41.

(3) Ibid, P. 41.

(4) Ibid, P. 109.

الذاكرة حتى يستطيع العقل أن يستخدمها كأشياء أو موضوعات عامة ، وبهذه الطريقة يألف العقل الأفكار واللغة (١) ، فلوك باعتبار أنه من الفلاسفة التجريبيين يؤكد على الحقائق الواضحة في العالم ، وهي الحقائق التي يمكن إدراكها بالحواس والخبرة(٢) إلا أن « جود » يرى أن مثل هذه المعارف تصل بنا إلى مرحلة الشك ، ولا تصل بنا إلى مرحلة اليقين (٣) .

وتتضح وظيفة العقل بالاستخدام اليومي لها ، أي بتكرار هذا لاستخدام وهذه الوظيفة هي استخدم الأفكار العامة التي تزداد باستمرار ، فالعقل لديه القدرة على النمو ، وغذاء نموه الأفكار ، ومن وجهة نظر لوك فإن تجدد هذه الأفكار ، وزيادتها يوماً بعد يوم ، لا تدل على أنها فطرية ، بل هي مكتسبة ، إلا أن تكرار انطباعات الأشياء الخارجية على الحواس يجعل العقل « يدّعىٰ » أنها فطرية في حين أنها ليست كذلك ، ويكتشف العقل بعد ذلك أن بعض هذه الأفكار يتفق مع الواقع وبعضها يختلف عنه ، وهذه قدرة العقل الذاتية (٤) .

ولا يوجد لدى لوك أي نوع من أنواع الإدراكات غير الإدراك الحسيّ ، ويؤكد لوك أنه لا توجد فكرة لم يدركها العقل إدراكاً حسياً ، حيث أن الإدراك الحسي يساعد العقل على استرجاع الفكرة مرة أخرى (٥) ، والفكرة التي يعنيها لوك هي « أي شيء من أشياء الفهم في حالة تفكير الإنسان فيها » أو « أي شيء يستطيع العقل توظيفه ليكون موضوعاً للفكر » (٦) .

ذكرنا أن لوك رفض الأفكار الفطرية سواء تلك التي قال بها أفلاطون أو التي قال بها ديكارت واعتبرها كنط مجرد استعداد في الإنسان أو قدرة على التفرقة بين الحق والباطل ، لذلك يحاول لوك الإجابة عن سؤال يقول : « كيف يحصل العقل على أفكاره ؟ » بقوله : « دعنا نفترض أن العقل صفحة بيضاء خال من أية مميزات أو صفات ، ودون أية أفكار ، إذاً كيف يستطيع العقل أن يعي أفكاره ؟ إنها الخبرة (٧)، فالخبرة هي التي تمدنا بمواد التفكير ، وذلك عن

(1) Ibid, P P. 48-49.
(2) Joad, C.E.M., " Guide to philosophy", Dover Publications, New York, 1957. P . 112.
(3) Ibid, P . 112.
(4) Op. cit. P.49.
(5) Op. cit., P. 109 .
(6) Joad, " **Guide to philosophy**", P. 39.
(7) Locke, " An Essay " , P. 121.

طريق الحواس أولاً وهي التي تقوم بنقل الإدراكات الحسّية إلى العقل ، ثم يدرك عقلنا الخاص عملياته الفكرية التي يستخدم فيها الأفكار التي حصل عليها من الخبرة ، وتتم عمليات الفكر الخاصة عندما تقوم النفس بالتفكير أو بالشك ، بالاعتقاد أو بالاستدلال ، بالرغبة أو بالإرادة [1].

إذاً فالحواس تنقل إلينا أفكارها وانطباعاتها عن الأشياء الخارجية ، بينما الفكر هو عمليات الحس الداخلية ، وبهذا تعبر الأشياء الخارجية عن الكيفيات الحسية ، بينما يمد العقل الفهم بأفكار عملياته الخاصة ، فالنفس تبدأ في الحصول على الأفكار عندما تبدأ في الإدراك الحسي ، لذلك فالإنسان يعبر عن حالتين ، عندما يفكر وهو نائم ، وعندما يفكر وهو يقظان [2].

وينشأ عن سير هذه المناقشة سؤال مهم ، يقول : هل يعتبر العقل جوهر أم عرض ؟ وبمعنى آخر : هل يفكر العقل بذاته ، أم يفكر بالقياس إلى شيء آخر ؟

يقول لوك : « إن تتبعنا لنمو الطفل بعد ولادته ، يدلنا على أن عقله يستيقظ عندما تمده الحواس بالأفكار ، أما قبل ذلك فهو خامد وخامل أيضاً في نفس الوقت ، فالعقل لا يفكر بذاته ، وإلا كان فطرياً ، وإنما هو يفكر بالقياس إلى المادة التي يحصل عليها من الخبرة » [3].

ويضيف لوك إلى ما سبق قوله إن العقل عندما يفكر في عملياته الخاصة باستخدامه الأفكار التي حصل عليها من الحواس ، ثم قام بتخزينها في الذاكرة ، فإن هذه العمليات يسميها لوك « التفكير » Reflectionوهذا التفكير هو انطباعات يقوم بها العقل عن الأشياء الخارجية ، ثم تبدأ عمليات العقل في التعبير عن نفسها بعد ذلك ، وهذا هو الأساس المعرفي لدي لوك ، فلا يوجد شيء في العقل إلا وقد سبق وجوده في الحس ولو أضفنا عبارة « ليبنتز » « إلا العقل نفسه » لكنا قد أصبنا جانباً كبيراً من كَبد الحقيقة حول المعرفة الإنسانية ، إلا أن لوك يرفض إضافة « ليبنتز » تلك خوفاً من أن يكون هو نفسه أحد أنصار المذهب العقلي التصوري الذي يعارضه بشدة [4].

---

(1) Ibid, PP. 122 - 123.
(2) Ibid, P . 131 .
(3) Ibid, P . 140 .

(٤) يوسف كرم ، « تاريخ الفلسفة الحديثة » ، (م ٢ ف٢) ، ص ١٤٠ .

١ ـ دور « أفكار » لوك في مفهوم العقل

جـعل لوك من « الأفكار » Ideas محور كتابه « مقالة في الفهم الإنساني » وبالتالي محور فلسفته المعرفية ، فالأفكار هي « موضوع للانتباه أو الوعي يجب أن يكون فكرة »[١]. والأفكار عند لوك قسمين ، الأفكار البسيطة ، والأفكار المركبة ، ثم يقسم لوك الأفكار المركبة إلى ثلاثة أنواع هي أفكار مركبة عن الجوهر Substance وأفكار مركبة عن العلاقات Relations وأفكار مركبة عن الأعراض Modes.

يعني لوك بالأفكار البسيطة صفات الأشياء مثل البرودة، والصلابة، والحلاوة، والاحمرار، وهى صفات تنبع إما من الإحساس أو من الفكر، وتعتبر الأفكار البسيطة مادة معارفنا ويحصل عليها العقل من الخبرة «إلا أن العقل لايستطيع أن يصطنعها أو يطمسها» [٢]، فالعقل هنا سالب أو سلبى أمام الأفكار البسيطة.

ويمكن تقسيم الأفكار البسيطة إلى أربعة أنواع هي[٣]:

(أ) أفكار تصل إلى العقل بواسطة حاسة واحدة.

(ب) أفكار تصل إلى العقل بواسطة أكثر من حاسة.

(جـ) أفكار تتكون في العقل بواسطة التأمل الذاتي.

(د) أفكار تتكون بواسطة الإحساس والتأمل الذاتي معاً.

أما الأفكار المركبة فهى تتركب من الأفكار البسيطة التى يقوم بتكوينها العقل بعيداً عن الأفكار البسيطة ذاتها وذلك بالتكرار والتركيب والتجريد[٤]، وتنقسم الأفكار المركبة إلى[٥]:

---

(1) Garden Clapp, James, John Locke", Encyclopedia of philosophy, P. 490.

(2) Castell, Alburey, "An Introduction to modern philosophy in seven problems", second edition, the macmillan company, New York, 1963, P. 176.

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٤٦.

(4) Op. Cit., p. 176.

(٥) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٤٧.

١ – أفكار مركبة بالعرض، أى تلك التى لا تقوم بذاتها مثل الجوهر ومثالها المثلث والمربع، وهى تنقسم إلى:

أ – أعراض بسيطة كالعدد المركب من تكرار الوحدة والمكان والزمان المركبين من أجزاء متجانسة.

ب – أعراض مركبة من معانى بسيطة مختلفة ومتباينة مثل معنى الجمال المركب من شكل ولون، ومعنى الواجب والصداقة وغيرها.

٢ – أفكار مركبة من الجوهر وتقوم بذاتها كالإنسان وتنقسم هذه الأفكار إلى:

أ – جواهر مفردة مثل فكرتنا عن إنسان ما مثل محمد وأحمد وعلى.

ب – جواهر جمعية مثل فكرتنا عن الجيش والإنسان العام.

٣ – أفكار مركبة من العلاقات وهي تنتج من تأليف أفكار متمايزة مثل البنوة التى تؤلف العلاقة بين الأب والابن، والعلة التي تؤلف بين العلة والمعلول (كتعاقب ظاهرتين أو أكثر).

إذاً ما دور العقل فى الأفكار المركبة؟

يقوم العقل بدور مهم وإيجابي في الأفكار المركبة، فإذا كان العقل سلبياً فى مواجهة الأفكار البسيطة التى يستقبلها وتخطها التجربة على صفحته دون تدخل منه، فإن دوره فى الأفكار المركبة هو دور إيجابى؛ لأنه لا توجد قوة تستطيع تركيب الأفكار البسيطة غير قوة العقل. ويقول لوك نفسه إن قدرة الإنسان الفكرية هى أن العقل يكون صالحاً لاستقبال الانطباعات عليه، إما من خلال الحواس عن طريق الأشياء الخارجية، وإما عن طريق عملياته الخاصة عندما يفكر فيها أو يعكسها، إذاً فاستقبال العقل للأفكار البسيطة هو الجانب السلبى للعقل كما سبق ذكره، كالمرآة التي لا تستطيع أن ترفض الانعكاسات عليها، فالعقل لايستطيع التخلص من هذه الأفكار البسيطة أو صنعها من جديد[1].

(1) Locke, "An Essay", pp. 142 - 143.

مما سبق يتضح أن فلسفة لوك ليست حسية خالصة، كما أنها ليست تمثيلية Representative خالصة أيضاً، فليست جميع الأفكار الموجودة في العقل صوراً دقيقة لما هو موجود في الواقع[1]، بالإضافة إلى ذلك فإن «العقل البشرى به مجموعة من القدرات أو القوى الإيجابية تمكنه من أن يفهم معنى الانطباعات الحسية ويكون عنها أفكاراً بسيطة بجانب وظيفة العقل السلبية القاصرة على تلقى المعطيات الحسية الخارجية»[2]، كما أن لوك يعتبر أن أهم قدرتين عقليتين عند الإنسان هما الإدراك والإرادة، فيمثل الإدراك الحسي الوجه السابى للعقل، بينما تمثل الإرادة الجانب الإيجابى له؛ لأنها تتبع رغبة العقل في تكوين الأفكار، واصدار الأحكام.

وعندما يقوم العقل بالمقارنة بين الأفكار المركبة فإنه يقوم بذلك على ضوء العلاقات بين الأفكار مثل علاقات العلية والزمان والمكان، والامتداد، والذاتية، والتباين والنسبية وغيرها[3]، كما يقوم العقل أيضاً بعملية التجريد، أى تجريد الاسم من محتواه المادى كي يحصل علي أسماء عامة، أو أفكار عامة عن الأشياء الخارجية، يصبغها بعد ذلك بصبغة الخصوصية، وهذا ما يطلق عليه لوك «التجريد»[4].

ويدافع لوك عن الأخطاء التي يقع فيها العقل بقوله إن سبب هذه الأخطاء يعود إلي نفس الأفكار الوسيطة، أي تلك الأفكار التي توجد بين إدراكها إدراكاً حسياً وبين تركيبها أو تجريدها في العقل أو يعول على سوء استخدام مثل هذه الأفكار، كذلك الاعتماد علي المقاييس الاحتمالية، والركون إلي العواطف والميول والأهواء، أما العقل نفسه فهو لا يخطأ.

٢ - الوحي والحماسة ومفهوم العقل

إن وجود لوك علي الرغم من أنه نصراني مؤمن بنصرانيته، كما أنه يؤمن بأن مصدر المعرفة في النصرانية إنما هو «الوحي» أو «الإلهام» إلا أن إيمانه

---

(١) د. عزمي إسلام، «جون لوك»، ص ص ٧٢ – ٧٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٧٥.
(٣) المرجع نفسه، ص ١١٦ – ١١٧.
(4) Op. cit., pp. 206 - 207.

بالوحّي لم يمنعه من اتخاذ الحيطة والحذر العقليين، ويؤكد حقيقة الإيحاء بقوله: «إن الاستشهاد القوي بالوعي يمثل اليقين الأعلي»[١] . ويضيف بعد ذلك، قوله : «يجب أن يخضع الحكم علي الوعي للعقل»[٢]، ومن هذا نتبين أن لوك يعطي أهمية قصوي للعقل، وقد أكد علي هذا المعني في مقاله عن تلك الحماسة التي نعرفها اليوم، إذ أنها تعني الإيمان بالوحي الذي يهبط علي الرسول أو أحد أتباعه، ولقد جعل لوك الحماسة الدينية أساسها العقل، ولا يعلو الوحي بدونه، وإذا كان هذا هو تأثير العقل فإنه قد يلغي الوحي والحماسة ويحل محلهما في مخ الإنسان[٣]، إلا أن لوك عاد يذكر أن العقل يحكم الوحي.

وجعل لوك قضايا العقل تتكون من جزئين هما:

أ - بحث في أي الأشياء التي نعرفها تتصف بأنها معرفة يقينية.

ب - بحث في القضايا التي يجب أن نقبلها طبقاً للواقع، علي الرغم من كونها قضايا احتمالية، وليست قضايا يقينية، وأساس الاحتمال هنا هو مطابقتها لخبرتنا.

حاول لوك في نظرية المعرفة أن يبرهن علي أن الأفكار تتوافق مع الأشياء الخارجية لذلك قال : « إن العقل قادر علي إيجاد الأفكار « المركبة » لنفسه ، كما أن الأشياء تعمل في العقل بطريقة طبيعية [٤]. هذا وقد عاش لوك في عصر كانت المعرفة تعود فيه إلي الإلهام لا إلي الخبرة ، والإلهام هنا غير الأفكار الفطرية الديكارتية ، وأدرك لوك اهمية الإلهام في الحياة الدينية لدي معاصريه ، إلا أن ذلك لم يمنعه من الأخذ بالنزعة التجريبية في المعرفة [٥] ، إلا أنه حاول أن يكون مستقلاً في إيمانه النصراني ، ولا يأخذ بالحماس الديني المتطرف لدي كثيرين من الزعماء الدينيين ؛ لأن التطرف يهدم العقل والوحي معاً ، ولا يبقي عليهما ، لذلك جعل الأولوية للعقل متبعاً في ذلك الاتجاه الفلسفي العام لعصره [٦]، كما فعل نفس الشيء في نظرياته السياسية حيث جمع بين العقل والنزعة

(1) Ruessell, "History of Western Philosophy", p. 586.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 587.

(4) Ibid., p. 591.

(5) Castell, Alburey "An Introduction", p. 181.

(٦) رسل «حكمة الغرب»، الترجمة العربية، ص ١١٣ - ١١٤.

التجريبية ؛ لأن حق الملوك الإلهي ونظرية العقد الاجتماعي لا يتعارضان مع العقل البشري (١) .

٣ - مفهوم العقل ونظريات لوك الأخرى

امتدت مناقشات لوك لمفهوم العقل إلي نظريات أخري من نظرياته الفلسفية نجملها فيما يأتي :

أ - نظرية الذاتية الشخصية

ناقش لوك نظرية الذاتية الشخصية Personal Identity فيما عرف باسم الشعور أو الوعي والذاكرة وهما يعتمدان علي استمرارية وجود الجسم ، كما ناقش في كتابه « مقالة في العقل الإنساني » علاقة الوعي بالنسيان . وقال إن النسيان غالباً ما يعترض الوعي أو يقوم بقطعه (٢) .

ويعرّف لوك « الشخص » باستخدام مصطلحات تتصل بالوعي حيث أن الوعي دائماً ما يصاحبه الفكر ، وهذا هو ما يسمي بالذات أو النفس Selfوبهذا يتميز هذا الشخص عن الأشياء الأخري المفكرة ، وبهذا أيضاً تتكون لدينا الذات الشخصية .

ويقول لوك إن للوعي دور فيما نعرفه باسم « الذات الشخصية » ، ويتمثل هذا الدور في جانبين ، أحدهما منطقي والآخر ميتافيزيقي ، بينما يكون للذاكرة دور محدود (٣)، لأنها قابلة للخطأ ، ولكن هذا لا ينطبق علي الذات الشخصية حيث أن الإحساسات قد تكون محدودة أو مضللة وبالتالي فهي تحدد معرفتنا بالأجسام ، ولكنها لا تحدد معرفتنا بالأجسام من الناحية الميتافيزيقية والوجودية (٤) .

---

(١) المصدر السابق، ص ١١٤ .

(2) Helm, Paul, "Locke's Theory of Personal Identity", The Journal of Royal Institute of Philosophy, Edited by Renford Bam - brough, Published by Cambridge University Press, Vol. 54, No. 208 - England, 1979, p. 173.

(1) Ibid., p. 175.

(1) Ibid.

ويناقش لوك هذا التساؤل ، لماذا تتصف مادة ما بالفكر ولا تتصف به مادة أخري ؟ ورداً علي هذا التساؤل يقول لوك إن هذا يعود إلي الخير الإلهي الذي يمكنه أن يمنع شخص ما مفكر من أن يعي ما فعله شخص آخر مفكراً أ ، أي بمعني أن طبيعة الأشياء تجعل من المستحيل أن تنتقل الذاكرة من مادة مفكرة إلي مادة أخري [1] ويري بعض الدارسين لفلسفة لوك أن دفاع لوك عن الخير الإلهي لا فائدة منه لأنه يفترض مسبقاً وجود شيء آخر يسهم في الذات الشخصية ، وهو المسؤول الحقيقي عنها .

أما فيما يتعلق بقدرات الذاكرة الإنسانية وحدودها ، فإن هناك افتراض يقول إذا كان العقل الإنساني مصاب بداء النسيان فإنه من غير المحتمل تعريف الذات الشخصية باستخدام مصطلح الذاكرة ، فإذا كان ذلك صحيحاً فإنه من الصعب علينا أن نقدر دور الذاكرة بل ويصبح ضعف الذاكرة متعلق بالأفكار في العقل ، فعندما تضعف أفكار العقل وتختفي بعيداً عن مجال الفهم ولا تترك أثراً غير هذه الظلال الضعيفة في الذاكرة ، وعندما يخلو العقل منها ، ونعتقد نحن بعدم وجودها ، فعندئذ فقط تكون هناك الذاكرة ويأتي دورها الفعّال ، كما أن عدم استخدام الأفكار بطريقة تجريبية يضعفها ويخزنها فيما يعرف بالذاكرة [2] .

ب ـ نظرية الحق الطبيعي

أتي لوك علي ذكر العقل عندما ناقش نظريته عن « الحق الطبيعي » Natural Right ويقول إن العقل لا يستطيع أن يحدد لنا ما إذا كانت هناك حياة أخري أم لا ، وإنما نعرف ذلك عن طريق الوحي ، إذاً فما عمل العقل (الطبيعي) ؟ يذكر لوك أن العقل الطبيعي غير قادر علي معرفة القانون الطبيعي كقانون ، وقد وضع فلاسفة العصر الكلاسيكي مبادئ إخلاقية ، هذه المباديء صدرت عن العقل ولم تصدر عن الوحي وهذا هو عمل العقل الحقيقي ... وضع المباديء [3] .

---

(1) Ibid., p. 176.
(2) Ibid, P . 177.
(3) Trauss, Leo, "**On Locke's Doctrine of Natural Right**", the philosophical Review, A quarterly .
Journal, Vol. Lxi, No 4, whole No. 360, New York, October 1952, P. 475.

ولكن ما علاقة العقل بالقانون الطبيعي ؟

ربط لوك بين احتياجات القانون الطبيعي وبين الدولة الطبيعية ، فالقانون الطبيعي لا يمكن أن يصدق كقانون إذا لم يكن مؤثراً في الدولة الطبيعية ، ،وبالتالي فيجب أن تكون الدولة دولة سلام تتمسك به وبالفضيلة ، وأن تنأي عن الفساد والرذائل [١] .

ويضيف لوك أنه لا توجد قاعدة فطرية للقانون الطبيعي ؛ لأن هذه القاعدة مطبوعة في العقل كواجب فهذه القواعد يجب أن تكون ثابتة كي تؤثر علي أفعالنا دون توقف أي يجب أن تكون ثابتة وكلية معاً [٢] .

ويناقش لوك في هذه النظرية الصلات التي تربط بين العقل والسعادة والقانون الطبيعي فيقول إن السعادة تفترض الحياة ، إلا أن الرغبة في الحياة تسبق الرغبة في السعادة ، وعندما ينشأ الصراع عن تعارض الرغبتين ، رغبة الحياة ورغبة السعادة ، يتدخل العقل الذي يعتبر في حد ذاته ضرورة طبيعية ، لصالح الحياة لأن الله أوجد في نفس الإنسان حب البقاء [٣] .

ويقول لوك في هذه النظرية إن من يعلّم الإنسان كل ما هو ضروري ونافع هو العقل لأن العقل هو قانون الطبيعة ، كما أن العقل هو الذي يعلم الإنسان أن يكون سيد نفسه وأن له حقاً في البقاء ، بل ويذهب العقل إلي أبعد من ذلك ، فطالما أن جميع الناس متساوون في رغبتهم في البقاء ، فإنهم أيضاً متساوون في حق الاحترام ، إلا أن العقل لا يستطيع أن يقوم بهذه الوظيفة إلا إذا عاش في سلام [٤].

ويفرض العقل علي المنتسبين إليه أنه لا ينبغي الحاق الأذي بالآخرين ؛ لأن الحاق الأذي بالآخرين يجعل من حق الآخرين رد الإساءة لاصلاح ما أفسدناه .

---

(1)Ibid, P. 480.

(2) Ibid, P. 482.

(3) Ibid, P . 483.

(4) Ibid, P . 484.

وبناءً علي ما تقدم فإن العقل بمقدوره إقامة المجتمع الإنساني « المدني » ويحدد الحقوق والواجبات فهناك قانون عقلي عام تستمد منه سلطات الحكومات والأفراد ؛ لأن العلاقة التي تحكم الحكومات والمحكومين يحكمه قانون حفظ البقاء ، الذي يمليه العقل [1] .

٤ - ملخص موقف لوك من مفهوم العقل

يمكن إيجاز موقف لوك كما جاء في مؤلفه مقال في الفهم الإنساني ، علي النحو الآتي :

(أ) العقل موجود في الإنسان وهو صفحة بيضاء .

(ب) المسطورَ في العقل آت من التجربة والحواس .

(جـ) أفكار العقل هي إحساسات ظاهرة وباطنة .

(د) لا يوجد تطابق بين العقل والحواس .

(هـ) الأفكار البسيطة تأتينا عن طريق الحواس ، بينما الأفكار المركبة يقوم العقل نفسه بتكوينها .

(و) قدرة العقل علي التركيب تستند إلي المضاهاة والجمع والتجريد ، تتم المضاهاة بفضل معني الإضافة ، ويتم الجمع بفضل التأليف بين الأفكار البسيطة ، بينما يتسم التجريد بفضل الانتباه إلي الصفات المشتركة بين الجزئيات .

(ز) العقل لا يدرك المحسوسات مباشرة بل عن طريق الأفكار .

(ح) العقل يتصور الأشياء ولا يحسها ، والتصور هنا تعبير عقلي بينما لوك فيلسوف تجريبي .

(ط)جعل لوك العقل يقوم بعملية تنظيم التجربة . إلا أن العقل لا يتجاوز التجربة . (ي) رأي لوك أن للعقل حدوداً لا يتجاوزها ، وآمن بتفوق العقل الإنساني علي النصرانية المحدودة بحدود لاعقلية وطبيعية .

---

(1) Ibid, P P . 484-485.

ك - رأي لوك العقل عاجز عن تزويدنا بمعرفة أولية فطرية ، فالعقل غير كاف ولا بدّ له من الخبرة .

ل - مبادىء المنطق الأساسية « الذاتية ، وعدم التناقض ، أوالثالث المرفوع ، ليست فطرية وإنما تحتاج إلي إثبات، ويدلل لوك علي ذلك بأن الطفل والبدائي والمخبول لا يعرفونها .

م - العقل نفسه ، في نظر لوك ، عبارة عن جهاز استقبال فهو سلبي يستقبل ما ترسله إليه الحواس ، بينما نشاط العقل تركيبي إيجابي .

ن - « يري لوك أن الأفكار المركبة التي هي ثمرة نشاط العقل جعلت الفلاسفة العقليين يتوهمون أنها فطرية نابعة من العقل ولا دخل للتجربة فيها » [1] .

س - فكرة الله هي فكرة نشاط عقلي تأتي إليه بتأليفه بين الأفكار البسيطة المستمدة من التجربة الحسية ، فوجودنا محدود بالزمان والمكان ، وتصورنا لمكان وزمان لا حد له مطلق إنما هو تخيل ، ومن هنا تأتي فكرة « اللامتناهي » فهي من تأليف العقل ، وليست فطرية فيه ، وكذلك فكرة « الجوهر » هي من ابتكار العقل ، أو هي مجرد فرض فلسفي .

ع - فكرة « العلية » وليدة التجربة ، فالحواس تري والعقل يركّب العلة بالمعلول.

ف - يعتمد العقل علي الصفات الأوليه القائمة في الأشياء ، وكذلك علي الصفات الثانوية التي تعتمد علي العقل باعتبارها صفات ذاتية وليدة نشاط العقل .

ص - الإحساس ينقل صور المحسوسات إلي العقل ، وهذه المحسوسات هي موضوعات عمليات الفكر مثل التذكر والتخيل وغيرها .

ق - حاول لوك أن يقدم لنا مذهباً تجريبياً خالصاً ، إلا أنه لم يستطع ذلك تماماً. وظهرت لديه عدة ثغرات حاول خلفاؤه سدها ، خاصة ديفيد هيوم .

ر - دافع لوك عن العقل ، وقدمه في صورة جديدة غير تلك التي قدمه بها الفلاسفة العقليين ، فكان نصيراً للعقل ولم يكن خصماً له كما قد يتصور بعض الباحثين .

---

(١) د. محمد فتحي الشنيطي ، « المعرفة » ، ص ١١٣ .

خامساً : هيوم ومفهوم العقل

تميز عصر التنوير بإعلاء سلطة العقل وتحليل عميق لعمليات الفكر ، وكان العقل خلال هذا العصر هو رائد حركة التنوير التي ارتكز عليها الفكر في القرن الثامن عشر ، لما له من قدرة علي حل مشكلات الطبيعة والإنسان ، « بحيث لا يعود الناس بحاجة إلي مصادر أخري غير عقولهم تعينهم علي تفهم ما يتفهموه ، وكان طبيعياً أن يشتد إيمان الناس إذ ذاك بعقولهم بعد ما شهدوه من غزارة الانتاج العلمي الذي تراكمت آثاره خلال القرنين السابقين لعصرهم ، وهما القرنين السادس عشر والسابع عشر فإن كان العقل قد استطاع أن يكشف في هذه الفترة القصيرة عن هذه الأسرار الطبيعية كلها ، أفلا يستطيع علي مر الزمن أن يكشف الغطاء عن سر الحقيقة كلها ؟ » (١) .

ولا شك أن ديفيد هيوم David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦ قد استفاد من الدراسات السابقة عليه ، خاصة دراسات هوبز ولوك وبركلي ، واعتنق هيوم وجهة النظر القائلة بأن المعرفة تجريبية ، واعتقد أنه لا توجد معرفة يقينية . فإذا افترضنا مع هيوم بأن جميع المعارف الإنسانية تنشأ من الحواس ، فإنه يتضح لنا أهمية التحليل الشكي لمبدأ السببية (٢) .

وقد رد هيوم المعرفة إلي الإحساس ورد مصادرها إلي الآثار الحسية أو الانطباعات الحسية Impressions ، « فالحواس تأتينا بالمادة الخام من أحاسيس تسلك إلينا هذا الطريق أو ذاك إذ تهجم الأحاسيس علي العين والأذن والجلد وغيرها ، فتصل إلينا خليطاً ، ولو وقف الأمر عند هذا الحد لما كانت معرفة ، لكن هنالك وراء الحواس « عقلاً » مدبراً لابدّ أن يكون قد جهز بمقولات - أو قوالب - تنصب فيها مادة الإحساسات فتكون بذلك علماً سوياً . كما تنساق حروف المطبعة فوق صحف الكتاب علي نسق معلوم فإذا هي معان لا مجرد أحرف مفككة متناثرة » (٣) (*) .

---

(١) د. زكي نجيب محمود ، « حياة الفكر في العالم الجديد » ، دار الشروق ، القاهرة طبعة ثانية ، ١٩٨٢ (طبعة أولي ١٩٥٦ م) ص ٣٢ .

(2) Joad, " Guide to philosophy", P . 371 .

(٣) د. زكي نجيب محمود ، نافذة علي فلسفة العصر ، كتاب العربي ، الكتاب السابع والعشرون ، الكويت ، ١٥ أبريل ١٩٩٠ ، ص ص ١١١ - ١١٢ .

(*) انظر كذلك Blake Price, " **Hume's Analysis of Generality**", the philosophicial Review, A quarterly Journal, vol, Lix, No. 1 Whole No.349, New

أما الإدراكات (*) فهي إما آثار حسّية ، وإما أفكاراً أو معاني أو علاقات ، وكل من القسمين إما بسيطاً وإما مركباً ، ثم يعودان مرة أخري إلي الإحساس والتفكير .

وإذا أردنا توضيح « مفهوم العقل » عند هيوم علي ضوء ما ذكرناه فعلينا أن نشرح أولاً معاني الآثار الحسية ، والأفكار ، والعلاقات .

١ـ الآثار الحسية

الآثار الحسّية هي الظواهر الوجدانية البارزة ، أي الإحساسات والانفعالات ، والعواطف وتبدو مباشرة أمام العقل ، وهي مثل انفعالات الحواس الظاهرة واللذة والألم ، وانفعالات التفكير التي تحدث كنتيجة للذة والألم ، كالميل والنفور ، الرجاء والخوف .

٢ـ الأفكار

هي صور حسّية ونسخ باهتة من الصور الحسّية ، وليس لها قيمة طالما أنها ليست وليدة الأثر الحسي أو مجموعها ، فإذا تركبت الأفكار البسيطة ، فالفكرة البسيطة هي صورة للأثر الحسي مثل عالم الاشباح الذي هو صورة لعالم معقول . ويكتسب العقل معارفه عن طريق الأثر الحسي ، فإذا حدث خطأ بالعقل فعليه أن يعود إلي هذا الأثر الحسي لمعرفة سبب الخطأ [١] .

٣ـ العلاقات

يقتصر عمل العقل علي قبول الآثار الحسّية التي ينتج عنها الأفكار بطريقة آلية حسب قوانين التداعي ، وأهم علاقة تحدث عنها هيوم هي علاقة العلية لأنها أساس المعرفة العلمية في العلوم الطبيعية ، ويري هيوم أن للعقل الحق في أن يستخدم بطريقة تلقائية أربع طرق إضافية للمقارنة والتمييز بين أفكاره ، وهذه الطرق الأربع هي :

York January 1950, P.64.

(*) تقابل كلمة الإدراك عند هيوم كلمة فكرة عند لوك ، والفكرة لدي هيوم هي صورة ذهنية للإدراك الحسي .

(١) تمت الاستعانة في شرح هذه النقاط بكتاب تاريخ الفلسفة الحديثة للدكتور أبو ريان فصل التجريبية .

أ ـ الذاتية .

ب ـ الكمية والعدد .

جـ درجات الكيفية .

د ـ التقابل .

ويقوم العقل بإضافة الرابطة بين العلة والمعلول عن طريق ما يصل إليه من آثار ، وذلك باستخدام الاتجاه النفسي (السيكولوجي) الذي يعتمد علي مبدأ العادة ومبدأ التكرار ، كما يصف العلاقة بين المعرفة والوجود بالذاتية .

ويري « كونستانز موند » Constance Maund أن تفسير كلمة « الإحساس » كما وردت في كتابيّ هيوم Treastise, Enquiry لها استخدامان وليس استخداماً واحداً ، فهي أولاً ، تفسيرات محددة وواضحة ولكنها قليلة ، وهي ثانياً: بعض المعلومات الاعتبارية ، وأنها موضوع للعقل ، وقسّم هيوم الإحساسات ، كما نعلم، إلي إدراكات بسيطة وأفكار [١] .

والإحساس عند هيوم هو عنصر غير قابل للتحليل ، كما يمكن أن يوصف بأنه ذهني أو عقلي من بعض الوجوه ، ولا يوصف كعنصر طبيعي ، ونلاحظ أن علماء النفس المحدثين يفرقون بين الإدراكات والإحساسات [٢] ويفرق هيوم بين نوعين من الإحساسات هما :

الأول : ما يتعلق بالتفسير الطبيعي حيث لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن وجود الأشياء الخارجية سواء أكانت أشياء أو أنفس .

ثانياً : ما يتعلق بالإحساس من ذاته ، هذا وقد أخذ هيوم بالتفسير الأول [٣] .

وعلي ضوء ما ذكرناه آنفاً ، هل يعود مصدر المعرفة إلي الإحساسات أم إلي العقل ، ينكر هيوم أن تكون الحواس هي مصدر المعرفة ، لأن الحواس تقدم لنا أصل الأشياء الخارجية ، وإذا كانت هي مصدر المعرفة لوجب أن تقدم لنا أصل

---

(1) Maund, constance, " Hume's theory of knowledge", A critical Examination, Macmillan and co Ltd., London, 1937, P P. 38-39.

(2) Ibid, P. 41.

(3) Ibid, P 42.

وصورة الشيء الخارجي ، ولكنها لا تفعل . فهل يكون العقل هو مصدر المعرفة ؟ ينفي هيوم كذلك أن يكون العقل هو مصدر المعرفة ؛ لأنه صورة لأصل خارج عنا ، فلو كان العقل هو وسيلة ذلك الاعتقاد للزم أن تكون النتيجة مستمدة من المقدمة ، [١] على ذلك يبقي لدينا الخيال وهو الذي يقوم باستدعاء المعرفة إلي قولنا عن طريق مبدأ الذاتية الذي يقع بين الشيء المدرك وبين استدعاءه .

ونميز هنا بين الخيال والذاكرة ، فالذاكرة هي درجة من درجات المعرفة التي تبدأ من الانطباعات مروراً بالذاكرة ثم الخيال وأخيراً تأتي إلي الأفكار ، وعلي هذا فالخيال والذاكرة هما شيء واحد ، واختلافهما إنما يكون في درجة الوضوح والتميز .

ومن هنا فإن جميع إحساساتنا يشعر بها العقل كما يعتقد هيوم أنها حقيقة ، وإذا شككنا فيها فإن شكنا يتركز حول البحث عما إذا كانت هذه الإحساسات موجودة بعيداً عن الأشياء ، أم أنها مجرد انطباعات ولكن يتركز بحثنا حول صعوبة الموقف الذي يتمثل في علاقاتها ومكانها [٢] ، ويقول « موند» إن حواسنا ليست انطباعاتها كالصور ، لأنها لا تنقل إلينا غير الإدراك الحسي الواحد ، ولا تمنحنا أدني تفسير بعد ذلك ، ولكي نكون فكرة ما عن الشيء ، فإن مرجعنا في ذلك يعود إلي مجال الشيء ذاته [٣] .

إذاً فالإدراك الحسي لدي هيوم هو إدراك خارجي ، ويوضح هيوم علاقة الانطباعات الحسية والحواس بالفعل فيقول إن سببها يعود في رأيه إلي العقل الإنساني ، وأنه ليس لنا علينا أن نقرر إذا كانت تنشأ من الشيء مباشرة ، أو من العقل أو من وجود الخلاق ، ويقرر في « مقال في الفهم الإنساني » أن « الانطباعات تطبع أولاً في الحواس أو عليها ، كي تجعلها تدرك الحرارة أو البرودة ، العطش أو الجوع ، اللذة أو الألم ، ومن هذه الانطباعات تنقل صورة منها عن طريق العقل حيث تبقي بداخله بعد زوال أو توقف الانطباع وهذا ما ندعوه بالفكرة [٤] .

---

(١) د. زكي نجيب محمود ، « ديفيد هيوم » ، دار المعارف بمصر ، نوابغ الفكر الغربي ، العدد ٧ ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٥٧ .

(2) Op. cit., P. 51. from treatise, P. 189.

(3) Ibid, P . 51, " Treatise", P . 20.

(4) Ibid, P P. 52-53, " Treatise" , P.8.

ولعل هذا ما يفسر اختلاف موقف كل من العقليين والتجريبيين ، حيث يري العقليون أن الأولوية هنا للعقل بأفكاره الفطرية المسبقة ، ثم بعد ذلك للشيء الخارجي ، بينما يرى الجريبيون أن الانطباعات توجد سابقة علي العقل ، ثم تنتقل إليه كي يحتفظ بها في ذاكرته ، ويكون منها أفكاراً بعدية .

ويقرر هيوم أن للعقل ثلاث وظائف تلتقي جميعها في كونها طرقاً خاصة لإدراك الأشياء ، أي بمعني هل نحن نعتبر هذا الشيء مفرداً أم جمعاً ؟ وكيف ننتقل من شيء إلى آخر ؟ وأخيراً كيف نري الأشياء أو علي أي نسق ندركها ؟ إذاً ، فعمل العقل هنا لا يزيد عن تكوين تصور بسيط ، وينشأ الفرق بينهما عندما نربط الاعتقاد بالتصور .

وإذا ما أدركنا غايات هيوم من نظرية المعرفة وربطها ببعض نظرياته النفسية فإننا سنعرف أنه يستخدم الألفاظ التصورية بطريقة تختلف عما استخدمها به التصوريون أنفسهم ، فقد استخدم هيوم لفظيّ « التصور » و « الحكم » بمعني طرقاً خاصة أو أساليباً لإدراك الأشياء ، وليس لها أية وظائف عقلية ، كما قال التصوريون ماعدا الاستدلال الذي أدخله في دراساته المنطقية بل إنه يذكر أن التصور والحكم والاستدلال ، وهي ما نسميها أنشطة عقلية مختلفة ، إنما تتجمع كي تؤدي دوراً واحداً هو إدراك الشيء Conceiving an object [1] وهذا ما لم يوضحه هيوم توضيحاً مرضياً من الناحية الفلسفية ، ولم يلق علي هذه المسألة مزيداً من الضوء في أي عمل آخر من أعماله الفلسفية ، خاصة في الدراسات الخاصة بنظرية المعرفة .

ويوضح «كونستانز موند» المقصود بالعبارات السابقة لدي هيوم فيقول : « إن الاستدلال والعقل يستخدمان هنا بمعني ، فهم الحقيقة » و « الاعتقاد » وليس بمعني اختلاف « العقل » عن « التجربة » التي تؤدي إلي العادة ، أي عادة الربط بين شيئين يتلازمان في الحدوث ، ونطلق علي هذا الربط « العلية » وبالتالي يتولد فينا الاعتقاد بالعلية التي تقوم علي علاقة الضرورة النفسية وليست الضرورة المنطقية ، وكذلك بمعني اختلاف العقل عن الفهم [2].

---

(1) Ibid, P.228.

(2) Ibid, P . 256.

ويستخدم هيوم الاستدلال بمعني شاملاً ، ويشير به إلي جميع القضايا غير الحدسية ، وللاستدلال ثلاثة استخدامات هي :

١ – في القضايا غير الحدسية .

٢ ـ الاستدلال بمعنى أنه يختلف عن البرهان .

٣ ـ الاستدلال في مقابل العقل .

هذا وقد صادف هيوم مشكلة أساسية عندما تناول نظرية الأفكار المجردة وهي تتصل « بتمييز العقل » فهذه العبارة « تمييز العقل » تستخدم كثيراً ولكن القليلون هم من يفهمونها ، وتتمثل الصعوبة بشكل أساسي في تحديد أيهما هو « الأساسي » وأيهما هو « الثانوي » ولكن هيوم بدلاً من أن يوضح المشكلة الأساسية ، ويحاول حلها ، ذهب يوضح الفرق بين شكل الجسم و الجسم المحدود وقال بأننا لا نعي صـــورة الشكل Figure إلا بالعـــين والرؤية أي بالخـــبـــرة والممارسة Practice فالخبرة تحدد لنا الصور التي يمكن تسميتها بالصور الخاصة الثانوية ولكنه يحذرنا من أن هذا التحديد لا يجعلنا نأتي بتصور الصورة الأساسية ذاتها [1] .

وترتب علي ما تقدم إنكار هيوم للجواهر العقلية أو الروحية بمعني أنها جواهر بسيطة خالدة علي الرغم من تبدد الأفكار والتصورات والرغبات وغيرها، وذلك بسبب عدم وجود أفكار فطرية في العقل التي قال بها ديكارت ، والعقل عند هيوم ليس شيئاً قائماً بذاته وإنما هو اسم جامع لمجموعة الأفكار والانطباعات الحسية والذكريات المخزونة في الذاكرة التي تأتي متتابعة وتزول ويأتي غيرها وهكذا دواليك كأنها أمواج البحر المتدفقة ، إلا أنها لا تأتي عبثاً ولا تذهب سدي ، ولكن طبقاً للقواعد التي أتينا علي ذكرها منذ قليل وهي : التشابه ، والجوار في المكان ، والزمان ، والعلية التي هي استعداد نفسي وليست ضرورة مطلقة مفروضة علي العقل .

إذاً فهيوم لا ينكر وجود العقل وقيمته ، ولكنه يضعه في سياق نظريته الحسية بحيث لاشيء إلا ويخضع للملاحظة والتجربة ، حتي العقل ذاته ، وربما

---

(1) Ibid. PP.197-198.

يكون هذا هو السبب الذي دعا « كولن ويلسون » إلي القول بأن العقل يقود إلي طريق مسدود ولكن إذا كان هنالك حل فإنه يجب أن يوجد ، لا في العقل ، وإنما في تفحص التجربة . إلا أننا يجب أن نحتفظ في أذهاننا بالاحتمال المنطقي القائل بأنه قد لا يكون هنالك . وعلي كل حال يجب علينا إلا أن نتفحص هذا المفهوم التجريبي [1].

٤ - العقل المحض أو الخالص والواقع

تتمثل أمور « الواقع » في العلوم الطبيعية ، لذلك يكون حكمنا علي صدق قضايا الواقع متصل بالخبرة الحسية ، وتتصف معرفتنا بأنها واقعية لارتباطها بأمور الواقع ، وأنها احتمالية ، قد تصدق وقد تكذب ، عكس القضايا الرياضية فهي قضايا يقينية حدسية ، برهانها قياسي ، وتتصل بالعلاقات الكائنة بين فكرة وفكرة ، والعقل المحض يمكنه أن يتصور وقائع الطبيعة تجري علي غير صورتها ، ولكنها لا تقع علي النقيض منها « فلا استحالة عند العقل المحض أن تجري وقائع الطبيعة علي غير الصورة التي تجري عليها ، وليس أعسر علي العقل أن يتصور نقيض الواقعة الطبيعة من أن يتصور الواقعة كما وقعت » [2].

وقد يتصور العقل المحض أو الخالص غياب الشمس لكنه يستحيل عليه أن يقيم البرهان بأن الشمس لن تشرق غداً ، ويقيم هيوم دليله هذا علي أساس العلاقة السببية ، وكما قلنا فإن العلاقة السببية لا تقوم علي علم (قبلي) مستقل عن الخبرة الحسية ، بل علي أساس علم بعدي يستند إلي الخبرة الحسية التي تقدم لنا الشيئين اللذين نحكم بأن بينهما رابطة السبب بالمسبب ، وكذلك ، التفكير العقلي وحده ، أعني التفكير العقلي الخالص الذي لا يستند إلي خبرة حسية ، محال عليه أن يستدل شيئاً قط عن طبيعة العالم الطبيعي الواقعي [3] .

فالإنسان ، علي هذا الأساس ، لا يستمد خبرته عن العالم الخارجي من العقل أو التفكير العقلي ، بل من الخبرة الحسية ، وعن طريق الحواس الخمس ،

---

(١) كولن ويلسون ، « اللامنتمي » ، ص ٦٧ .

(٢) د./ زكي نجيب محمود ، « ديفيد هيوم » ، ص ٦٧ .

(3) Hume, David, " Enquiry concerning human understanding", edition Selby-Bigge, section 23.

كما يستحيل علي العقل الخالص أو المحض أن يتجاوز حدود الأمر الواقع ، كما أنه لا يستطيع أن يحكم علي خبرة ما مثل سقوط حجر ، بل إن للخبرة هي التي تدلنا علي هذا الحكم لذلك يكون حكمنا احتمالي لا يقيني ، فالحكم اليقيني ينبع من العقل الصرف لا من الخبرة ، وهنا يتبين لنا أن هيوم يقدم الخبرة وبتكرارها تتكون العادة ، وبهذا تتقدم الخبرة علي العقل ، وهو موقف عكس موقف أصحاب النزعة العقلية المثالية .

وبناءً علي ما تقدم ما مفهوم العقل إذاً عند هيوم ؟

يري هيوم أن العقل الإنساني ما هو إلا إدراكات متوالية ، سريعة التوالي علي نحو مذهل ، لا نكاد ندركها ، كما لا يستطيع الخيال إدراكها أيضاً ، بل إن العقل كالمسرح الذي تتعاقب عليه مناظر التمثيل ، منظر بعد منظر، في سرعة خاطفة لايكاد المشاهد يدركها ، هذه الإدراكات لا مكان لتوالي ظهورها ، وفي هذا يقول د. زكي نجيب محمود بأن العقل الإنساني لأشبه شيء بالمسرح ، تتعاقب عليه الإدراكات المختلفة الكثيرة تعاقباً سريعاً واحداً في أثر واحد ، وهي لا تفتأ في مرورها هذا السريع يختلط بعضها ببعض لتتكون منها تركيبات لا نهاية لاختلافها ولا حد لصنوفها وأوضاعها [1] .

كما يقول نقلاً عن ديفيد هيوم ، علي أن تشبيهنا العقلي بالمسرح لا ينبغي أن يضللنا ، إذ ليس العقل إلا الإدراكات المتوالية ، دون أن يكون لهذه الإدراكات مكان معين لظهورها ، [2] كما أنه يحيل الخبرات اليومية الحسية إلي فهم بينما الإرادة ي ترجمة النظر إلي عمل .. ويسهم العقل وما يفرزه من ثقافات وعلوم في تشييد الجانبين الرئيسين في الحضارة وهما التيار الروحي والتيار المادي [3] .

ويعتقد هيوم أن العقل لا يدرك إلا الكثرة التي قد تغيب أحياناً عنه فيتوهم أنه لا يدرك إلا الوحدانية ، ولكن تكرار انتقال العقل من حالة إلي أخري انتقالاً سريعاً سهلاً ميسوراً يجعله يتوهم هذه الوحدانية التي هي في الحقيقة كثرة

---

(١) د. زكي نجيب محمود ، : دفيد هيوم ، ص ١٢١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢١ عن : " Treatise of Human nature " , P . 2?3 .

(٣) د. أبو ريان ، العقل والحضارة ، الأهرام ١٩٨٤/٩/٢٤ ص ١١ .

متكررة سريعة الانتقال من حال إلي حال ، ومن موضوع للفكر إلي موضوع آخر ، وما هذه الألفاظ التي تسمي « نفسا » أو « روحاً » أو « جوهراً » إلا مسميات منحولة للانطباعات الحسية التي تتحول بمرور الوقت إلي أفكار ، ولكثرة هذه الأفكار ، وتوالي انطباعات الصور ننسي المنبع الأصيل وهو الصور الحسية ، وتتعلق بما نسميه « النفس أو الروح » أو « الجوهر » وعلي هذا « فالذاتية التي نصف بها عقل الإنسان ، بأن نقول عن ذلك العقل أنه كائن واحد ذو وجود متصل ، هي الأخري وهم كالذاتية التي ننسبها وهماً إلي سفينة أو منزل أو شجرة أو نهراً [١]، فالإدراكات المتوالية - كما ذكرنا- هي العقل المدرك ، والذاتية المتخيلة هي ترابط الأفكار المكتسبة بمرور الوقت . ويري « إريك فروم Erick Fromm» في كتابه « المجتمع العاقل » The sane society أن العقل يتطلب أن يكون في علاقة مع الذات ؛ لأنني لو كنت مجرد مستقبل سلبي للانطباعات الحسية والأفكار كما يقول التجريبيون ، لما استطعت المقارنة بينها ، ولكنني لن أستطيع تركيزها ، ومن هنا كان ديكارت علي حق عندما أثبت وجود ذاته بعلاقتها بالفكر عن طريق الكوجيتو ، فعدم فقدان الإنسان لفرديته هو الذي يجعله يستخدم عقله في المعرفة [٢].

وينكر هيوم علي العقل استطاعته البرهنة علي حالات لا تقع في نطاق التجربة علي الرغم من أننا قمنا بتجربتها من قبل ، إذاً فالتجربة في نظر هيوم عاجزة عن إيجاد صلة دائمة بين التجارب المتشابهة في الماضي والحاضر ، وربطها بتجارب المستقبل ، وبهذا توصل هيوم إلي النتيجة القائلة بأنه لا توجد حقائق ضرورية ومبادىء بمعني الكلمة أو العلوم الطبيعية نسبية ترجع إلي تصديقات ذاتية يولدها تكرار التجربة [٣]، وبهذا خلط هيوم بين العقل والذاتية والتجربة ، ويبدو أنه كان حائراً بينها ، يريد أن يقدم التجربة علي العقل والذاتية ، إلا أنه يعود فيرجع مبادىء العلوم الطبيعية إلي « تصديقات » ذاتية « ترتبط »

---

(١) د. زكي نجيب محمود ، « ديفيد هيوم » ، ص ١٣٧ .

(2) Fromm, Erick, " **The sane society**", fawcett premier Book, U.S.A., P. 153.

(٣) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ١٦٨ .

بتكرار « التجربة » .

وعندما أراد هيوم أن يحمّل الإنسان الفرد مسؤولية سلوكه الأخلاقي جعل العقل خاضعاً للعواطف والانفعالات التي تؤلف في مجموعها الطبيعة الخاصة لكل فرد علي حدة .

٥ - رسالة في الطبيعة البشرية ومفهوم العقل

ينقسم «كتاب ديفيد هيوم « رسالة في الطبيعة البشرية » إلي ثلاثة أقسام هي علي التوالي « العقل » أو « الفهم » أو الذهن «Understanding والعواطف Passions والأخلاق Morals ويهمنا هنا الجزء الأول الذي ناقش فيه هيوم الانطباعات والأفكار كما تم عرضها في بداية هذا الفصل .

يقول هيوم إن العقل قادر علي تكوين نظرية عن الكمية والكيفية ، ولكن ذلك لا يتم بغير تكوين نظرية عن درجات كل منها ، ولكن رسل يعترض علي قول هيوم بسبب عدم دقة درجات وضوح كل من الكمية والكيفية ، ويقول « رسل » افترض أنك رأيت إنساناً طوله ستة أقدام وبوصة ، فإنك عند استرجاع صورته قد تسترجعها وتتصور الرجل أطول أو أقصر بمقدار نصف بوصة[١] وهذا يعني اختلاف درجات الوضوح والغموض عن الصورة العامة المسترجعة .

وقد استهدف هيوم من كتابه هذا تحديد قوة العقل الإنساني ، من خلال تحليل قوى العقل وقدراته ، لذلك شرح هيوم في تقسيم موضوعات العقل إلي قسمين ، قسم يختص بموضوعات تتصل بالأفكار ، وقسم يختص بالحقائق واتصالها بالحواس ، والملاحظة المباشرة [٢]ويؤكد « مور » علي أن هيوم لم يكن يشك في إمكان المعرفة ، أو في قدرة العقل علي تحقيق المعرفة ، ولكن هيوم أراد فقط أن يحدد مدي قدرة العقل علي المعرفة وأي هذه المعرفة يتصف بالصدق وأيها يتصف بالكذب ، ويربط هيوم بين المعرفة الصادقة وبين الخبرة ،

---

(1) Russell, " History of Western philosophy", 635-636.

(2) Moore, G.E. "Philosopy", P P. 147 - 148.

فما يمر خلال الخبرة فهو صادق ، وما عداه يحتاج منا إلي مراجعة دقيقة لبيان مدي صدقه من كذبه .

ويقابل هذا الرأي الخاص بارتباط المعرفة بالملاحظة كأساس للمعرفة ، رأي آخر لا يري أن هذا الإحساس يعتبر صادقاً في جميع الأحوال ؛ لأن ملاحظتي طريق ما ، أو سقوط المطر ، أو غيرهما من الظواهر الخارجية ، إنما يعتمد في المقام الأول علي حالتي العقلية الراهنة ، وهي حالة تختص بي وحدي ، بينما تتصل هذه الظاهرة بالوجود الخارجي ، إذاً فما حكم العقل في مثل هذه الحقائق التي تقع خارج نطاق الملاحظة ؟ المفروض أن العقل لا يستطيع أن يصدر بشأنها أحكاماً بحسب ما يري مذهب هيوم ، وبهذا يعمل العقل علي تعليق الحكم Suspension of Judgment .

ويصل هيوم من مناقشته لنظرية الكمية والكيفية إلي أن العقل يعجز عن تكوين أي نظرية بشأنهما دون تكوين نظرية عن درجات كل منها ، والعقل ليس لديه فكرة عن عدد ما مثل العدد ١٠٠٠ ، ولكنه يمتلك القوة علي إيجاد هذه الفكرة (١) .

ويمكن إيجاز موقف هيوم من العقل والذي أورده في « رسالة العقل البشري » في النقاط الآتية :

أ - ليس العقل غير مجموعة من الإدراكات الحسّية المتباينة والمتحدة معاً بعلاقات معينة .

ب - يعمل العقل عمل « الآلة الوترية الموسيقية » string instrument في حفظ الكيفيات وتوفير بعض المباديء المستمرة والمطلوبة للفضائل أو الرذائل (٢) .

جـ - يستحيل علي العقل تغيير صفته ، كما أن العالم العقلي ليس لديه تلك التناقضات التي نجدها في الطبيعة ، ويجب أن يقنعنا اتساق العقل مع ذاته ، وأن ننزع ما نجهل ، والمعرفة الدقيقة لدينا هي الإدراكات الحسّية (٣) .

(1) Hume, David, " **A treatise of Human nature** , L. A. Selby Bigge, Oxford Press, Nineth edition, London, 1955, PP 18-23.

(2) Ibid, P . 675.

(3) Ibid, PP. 675-676.

د - ليس لدينا فكرة عن « لا مادية » العقل ، وليس لدينا فكرة عن « جوهره » بسبب غياب الانطباعات الحسية ، فإذا كان العقل جوهراً يوجد بذاته ، إذاً فالإدراكات الحسية أيضاً جواهر لأنها تقوم بذاتها [١].

هـ - ترجع الاختلافات بين الشكل العام والشكل الجسمي إلي العادة لا إلي العقل ، والعادة مصدرها انطباعاتنا الحسية عن الأشياء الخارجية .

و - يتفوق الإنسان علي الحيوان باستخدام الاستدلال العقلي ، الذي يستطيع به الاستدلال علي وجود جسم مستقل بذاته ، فليس لدينا خيار إذاً من قبول الاستدلال حتي وإن اتهمناه بالزيف ، فذلك أفضل من عدم قبول شيء علي الاطلاق [٢].

ز - يرتبط تحديد العقل عند هيوم بالضرورة العلية ، وهذا الارتباط بين العقل والضرورة والعلية ارتباط دائري أو هو دور يشبه الدور الديكارتي ويقول عنها هيوم إن الضرورة ترتبط بالعمليات الطبيعية وهذه الضرورة هي ضرورة ارتباط أفكارنا بالأشياء الخارجية [٣].

ح - ليس لدينا انطباع عن عقل يمثل « مجموعة » أو « رابطة » من الانطباعات والأفكار ، كما أن القول بوجود « جواهر مادية » قول لا معني له [٤].

٦- « أخلاق » هيوم ومفهوم العقل

يري هيوم أن الأخلاق لا تنبع من العقل ، ولكنها تنبع من الشعور ، فالعقل وحده غير قادر علي أن يكون سبباً مباشراً ووحيداً لانفعالنا ، بل وذهب إلي أبعد من ذلك فقال :

« إن العقل وحده ، يجب أن يكون عبداً تابعاً العواطف ، ولا يجب عليه أن يقوم بعمل آخر أكثر من خدمة وإطاعة العواطف [٥].

(1) Ibid, P. 676.

(2) Ibid, P. 268.

(3) Macnabb, D. C. C., " David Hume", Encyclopedia of philosophy, P. 81.

(4) Ibid, P. 82.

(5) Copleston, Fredrick, " A history of philosophy", vol. 5 Image books, Garden City, New York, 1964, P. 123.

ووضع هيوم أمام ناظرينا حقيقتين مهمتين في مجال الحرية الإنسانية والعمل وهما :

١ ـ إن العقل وحده لا يمكن أن يكون دافعاً لأي فعل يختص بالإرادة .

٢ ـ إن العقل لا يستطيع أن يعارض الإرادة .

وربما يكون دافع هيوم إلي قوله هذا ، « أن لا شيء إلا ويجري مجري العادة في الفلسفة ، أو حتي في الحياة العامة ، وعندما نتحدث عن صراع العقل والعاطفة فعلينا أن نعطي للعقل الأولوية في مجال الفضيلة » [١] .

ومما سبق يتضح أن هيوم لا يري أن العقل وحده قادر علي الفعل ، أو أن العقل يرتفع إلي مستوي الإرادة ، إلا أن العقل يستطيع أن يمنع الإرادة فقط ، أي أن يوقفها كي يوجهها في الاتجاه المغاير عند الضرورة [٢] ، وبهذا ينكر هيوم وجود العقل المجرد ، ويقول بالعقل العلمي الذي قال به كنط بعد ذلك ، ويقابل رأي هيوم في العقل العملي ، رأي سقراط عن العقل وهو يقف علي طرفي نقيض مع الخبرة [٣] .

ويشارك العقل عند هيوم في بعض تفصيلات الموقف الخلقي ؛ لأن أساس الموقف الخلقي هو العاطفة والذوق ، وإذا كانت الأخلاق هي نوع من العمل ، فلا بد أن ينظمها العقل العملي ، لأن العقل إدراك نظري ، وقيام الرأي النظري في العقل ، ووجود الإطار النظري بمفرده لا يكفي لتحريك الإنسان نحو الفعل ، والسلوك ، فنحن في مجال الفكر النظري نحكم علي الفكرة المعينة بالصواب أو الخطأ ، أما في مجال السلوك العملي فإننا نحكم علي الفعل بالخير أو بالشر ، وهكذا يختلف نوع الحكم في كل من المجالين [٤] .

وفي مجال الإيمان لم يستطع هيوم استخدام البراهين العقلية أو الأدلة الحسية فكلاهما لا يمكن استخدامهما كأدلة لإثبات الوجود ، لذلك لجأ هيوم إلي

(!) Ibid, P.130 .

(2) Ibid, PP. 131-132.

(٣) د. زكي نجيب محمود ، « ديفيد هيوم » ، ص ص ١٤٠ – ١٤١ .

أن الإيمان مبعثه المنافع العملية والسعادة في تبادل المنافع واستمرار الحياة الاجتماعية علي ما هي عليه [١].

مما سبق يتضح أن فلسفة هيوم أحدثت ثورة في عالم الفكر ، حتي أنها أيقظت كنط من سباته العميق ، وكشف في فلسفته عن قصور العقل البشري ، وجعل العقل مجرد أثر من آثار العادة ، كما كشف هيوم في فلسفته التجريبية « إن العقل ليس به غير ما كان في الحواس أول الأمر ... (كما) ... أن علمنا بأنفسنا وعقولنا يصلنا أيضاً عن طريق الحواس . فما حقيقة العقل ، الذات الشخصية التي تسمي « أنا » ؟ إنها حزمة من الخواطر والمشاعر والعواطف تتجمع بالاستنتاج حول شيء ثابت بعينه . وكل خاطرة يتلوها أبداً خاطرة جديدة ، وكل إحساس يتلوه دائماً إحساس جديد .. ونحن لا ندرك وحدة تسمي العقل » [٢].

كما يري الباحثون بأن العقل عند هيوم لا يعدو أن يكون وظيفة سلبية ، وهو يكشف لنا عن حدود معرفتنا وتجاربنا ، ولكنه لا يسعه الكشف عن أغوارها [٣].

تعقيب

عندما صنّف فرنسيس بيكون العلوم جعل الفلسفة موضوع العقل ، وجعل التاريخ من اختصاص الذاكرة الحافظة ، بينما ترك الشعر للمخيلة . فالعقل وحده هو القادر علي معالجة موضوعات الفلسفة الثلاثة : الطبيعة ، والإنسان ، والله وقد خص بيكون المنطق بالعلم وأسماه علم العقل ، وسمي بيكون الأخلاق علم الإرادة .

إن العقل هو أرقي القوي المدركة في الإنسان ، لديه قدرة تركيبية عالية ، وهو أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة ، إذا ترك يجري علي سليقته انقاد

---

(١) د. أبو ريان ، « الفلسفة ومباحثها » ، ص ١٤٥ .
(٢) هنري توماس ، ودانالي توماس ، « أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلي سارتر » ، ترجمة عثمان نوية ، الجزء الأول ، دار الهلال ، العدد ٣١٣ ، القاهرة ، يناير سنة ١٩٧٧ ، ص ١٧٢ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٣ .

لأوهام طبيعية فيه ، ومضى في جدل عقيم يقوم علي تمييزات لا طائل تحتها (١)، ثم يحدد بيكون أوهام العقل في « القبيلة » و « الكهف » و « المسرح » و « السوق » وهذه العيوب ليست في طريقته الاستدلالية ، وإذا تحرر منها العقل عاد « لوحاً مصقولاً أو صفحة بيضاء » .

وقد أخطأت التجريبية عندما أهملت ما وراء الحس في الوجود ، فليس من الضروري أن نصف كل ما لا نعرفه بالحواس بأنه غير موجود ، فعجزنا لا يجعلنا ننكر وجود الأشياء . وإلا كانت واقعية ساذجة ، محدودة النظر ، فالقعل أرقي من الخبرة ، وعلي الخبرة الاعتراف بالسيادة والسلطان للعقل ، ومن هنا تنشأ محاولة العقل في إظهار ما في الخبرة من عدم كفاية ، بل وعدم أصالة أيضاً ، وقد أكد كل من أفلاطون وأرسطو هذه الحقيقة من قبل لأن المعرفة موجودة لذاتها متحررة من الخبرة العملية لأن سبيل الخبرة ذاتها هو العقل اللامادي ، فالعقل هو المملكة التي تم بها إدراك المبدأ الكلي والماهية ، أما الحواس فكانت وسائل لإدراك التغير (٢) .

ويتفق جون ديوي مع لوك في قوله بأن العقل يجب أن يكون سلبياً عند اكتساب المعرفة ، ويضيف ديوي أن قيام العقل بدور فعال في عملية التحصيل يفسد عملية المعرفة ذاتها ، إلا أن هذا القول يضعف مكانة العقل التي أقرها من قبل ، كما ينكر ديوي وجود العقل المحض العام ، أو العقل المجرد الخالص ويقر بوجود عقول فردية خاصة .

ولقد كان كتاب « أندريه لالاند » العقل والمعايير « (١٩٤٨)La raison et les normes رداً علي موقف التجريبيين من العقل ، فهو إذا كان قد وافقهم علي أن المعقولات الرئيسة مثل الزمان والمكان والعلة والقوانين الرياضية مستفاده من التجربة ، إلا أنه يعارضهم في إنكار قيمة العقل لأنه لا بدّ من إرجاع القانون الأساسي إلى مبدأ ثابت هو العقل سواء أكان عقلاً مكوناً Raison

(١) يوسف كرم ، « تاريخ الفلسفة الحديثة » ، ص ٤٦ .

(٢) جون ديوي ، « الديموقراطية والتربية » ، ترجمة نظمي لوقا ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٢٣٦ .

Constituante أو عقلاً مكوناً Raison Constituée فالعقل شيء جوهري ثابت ودائم يجمع في ثناياه كل المعقولات ، ويضع القيم والقواعد في النظر والعمل ويمكننا تلخيص أهم الانتقادات الموجهة إلي الحسيين في النقاط الآتية :

١ ـ يفسر الحسّيون الظواهر بالاعتماد علي المصادفة لا العقل المنظم ، حيث تتألف الظواهر من أجزاء المادة .

٢ ـ يعتقد الحسّيون أن كل ما يتكون من أشياء هو نتيجة عوامل مادية آلية لا تهدف إلي غاية .

٣ ـ أنكر لوك الأفكار الفطرية ، وأنكر كذلك قدرتنا علي إدراك الماهيات والجواهر ومنها أنفسنا ذاتها ، وانتقد هيوم المبادىء العقلية خاصة مبدأي العلية والغائية .

٤ ـ أخذ الحسّيون عن السوفسطائيين قولهم إن الحكم هو إسناد لفظ إلي آخر مختلف عنه ، وأنه يجب توحيد اللفظان مثل « الإنسان » و « الإنسان فان » وفي هذا سوء فهم لطبيعة الحكم ، فالحكم يوجد بين موضوع ومحمول متحققاً في الموضوع ؛ فالحكم رابطة تسند الموضوع إلي المحمول [(١)].

٥ ـ رفض الحسّيون بصفة عامة العقل ، وآمنوا بالمحسوس ، وخلطوا بين المخيلة المحسوسة وبين التعقل المعقول .

٦ ـ الإنسان يتعدي المحسوس في معرفته إلي المعقول ، في حين أن الحيوان لا يتعدي المحسوس ، فالإنسان يزرع الشجرة وينتفع بها ، والحيوان لا يعرف منها غير أكل العشب الأخضر وأن يستظل بظلها غريزياً فقط .

٧ ـ هناك صور مشتركة توجد في مخيلة كل من الإنسان والحيوان ، ولكن الإنسان وحده الذي يدركها ؛ لأن الإدراك قوة معنوية وعقلية لا مادية .

٨ ـ يعتمد الإنسان العاقل علي القياس في تفكيره ؛ لأن القياس ضرب من التفكير العقلي ، وكل الناس تستخدم القياس والتفكير بشكل أو بآخر ، أما التداعي فيصدق علي الحيوان والطفل ، ولذلك أخطأ الحسيون عندما ركنوا إلي

---

(١) يوسف كرم ، « تاريخ الفلسفة الحديثة » ، ص ٣٠ .

المحسوسات وظنوا أن القياس هو انتقال من محسوس إلي محسوس .

٩ ـ أخطأ كل من هوبز ولوك وهيوم حينما اعتقدوا أن العقل ذو طبيعة مادية ، وأن مركزه في الجسم ، فالعقل ليس مادياً بل هو لا مادي مركزه النفس لا الجسم ويتصف المخ بالمادية ومركزه في الدماغ ، وطالما أن العقل لا مادي فلا مكان له ، إذاً فالعقل أيضاً روحي ، فإذا كنا نقبل رأيهم في المخ وأنه يشبه الخزانة فلا بأس بهذا الرأي ، أما أن نقبل قولهم بمادية « العقل » فهو قول مرفوض ؛ لأن الدراسات أثبتت أنه لا متعين ؛ فالطبيب يمكنه أن يقبض علي « مخ » إنسان ما واطلاع غيره من الناس عليه ، والاحتفاظ به داخل إناء زجاجي به محلول كيميائي مثلما فعلوا بمخ « أينشتين » ، ولكن نفس هذا الطبيب يعجز عجزاً مطلقاً عن القبض علي « عقل » إنسان أو حتي تحديد مكان حقيقي ونهائي له .

١٠ – يقوم العقل باكتشاف العلاقات بين الأشياء الخارجية ، ويمكن للتجربة أن تتحقق منها ، لذلك فالعلم الآن لا يفكر في منح العقل نسخة تشبه في ثناياها الأشياء الخارجية ، فالعقل حقيقة قائمة بذاتها ، والتجربة أداة من أدوات العقل للتحقق من صدق المشاهدات الواقعية بشكل محسوس [(١)].

١١ ـ العقل العلمي (*) هو صاحب العلم وليس العكس ، وهو يختلف عن العقل العام ؛ ومن العبث ما يزعمه العلم من أنه يريد من العقل أن يكون مجرد أداة أو آلة يقوم بدور إعداد سلبي ، فهذا العقل يعمل لحساب نفسه ويبحث في الطبيعة عن النظام والتناسق والبساطة ، وهي أفكار عقلية خالصة [(٢)].

١٢ ـ ربط هيوم الأخلاق بالمنفعة ، وجعل مصدرها العاطفة لا العقل ، العاطفة بما تثيره فينا من سخط أو رضا ، ومن حب أو كراهية ، من لذة أو ألم ، إلا أن ارتباط الأخلاق بالعاطفة ، يمكن أن ينأي بنا عن الفعل الخلقي ، أما أن تقوم الأخلاق علي الذوق ، فالذوق السليم يقوم علي العقل ، وبالتالي يصبح

---

(١) إميل بوترو ، « العلم والدين في الفلسفة المعاصرة » ، ص ١٩٤ .

(*) لا يفهم من العقل العلمي والعقل العام أنهما عقلان ، بل هو عقل واحد في حالة تفكير علمي باستخدام منهج نيوتن العلمي .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٠٦ .

العقل هو مناط الحكم الخلقي ، وهو الذي يحدد الموقف الخلقي ، والنابع من التحليل السليم لعناصر الموقف أو القضية .

١٣ ـ جعل هيوم العقل عبارة عن مجموعة من الإدراكات وهذا يجعل العقل متغيراً بصفة مستمرة ودائمة ، أما المتغير في العقل فهو عملياته الذهنية التي تتغير وتتبدل بتغير وتبدل القضايا والتحليلات ثم الخبرات ذاتها ، أما العقل ذاته فهو قدرة غير محسوسة ثابتة في جوهرها ، متغيرة من حيث عملياتها ، مثل الإنسان ذاته ، فهو ثابت في جوهره وإن كانت تعتريه تغيرات جسمية أو تغيرات في نمو قدراته العقلية بالعلم والمعرفة ، فالتغير والنمو ينطبقان علي القدرات ، ثم نود نسأل هيوم هل إذا انعدمت الإدراكات ينعدم العقل تبعاً لانعدامها ؟

١٤ ـ العقل الكلي مطلق ، بينما الخبرة الإنسانية محدودة ونسبية ؛ لأنها لا تستطيع استقصاء كل فرد وكل صنف من الأشياء في الكون .

١٥ – يري رسل أن تقسيم الفلسفة إلي عقلية وتجريبية تقسيم يعمل علي تعثر التقدم الفلسفي ، فهذا التقسيم ينأي بنا عن فهم الفلسفة علي وجهها الصحيح، علي الرغم من أن هذا التقسيم يعود إلي بعض السمات البارزة في كل منهما ، ويظل هذا الحكم صحيحاً حتي علي الرغم من أن التجريبيين الانجليز قد كشفوا في نظرياتهم السياسية ، عن نزعة عقلية واضحة في تفكيرهم [1] وأراد د. زكي نجيب محمود تقديم حلاً وسطاً لهذا التمايز بين العقلية والتجريبية فقال إن العقل والحواس يلتقيان في الإنسان علي مستويين متعاقبين ، حتي لا ينشأ بينهما صراع أو تناقض [2].

---

(١) د. محمود فهمي زيدان ، « الاستقراء والمنهج العلمي » ، ص ١٢٧ .
(٢) رسل « حكمة الغرب » ، ص ص ١٠٧ – ١٠٨ .

موقف الفكر الفلسفي المعاصر من العقل

- تمهيد
- أولاً: برجسون ومفهوم العقل
  - ١- موقف برجسون من المخ
  - ٢- موقف برجسون من الغريزة
  - ٣- موقف برجسون من العقل
- ثانياً: مفهوم العقل عند رسل
  - ١- الصور الذهنية في عملياتالفكر
  - ٢- رأي رسل في التمييز بين العقل والمادة
  - ٣- نظرية المعرفة ومفهوم العقل لدي رسل
- ثالثاً: الحركة «اللاعقلية» ونقد العقل وأزمته
  - ١- الفرق بين اللاعقلي واللاشخصي
  - ٢- نظرية العبث الوجودية
  - ٣- المعرفة اللاعقلية
  - ٤- نقد العقل وأزمته

تعقيب



الفصل الخامس
موقف الفكر الفلسفي المعاصر من العقل

تمهيد

نقصد بالفلسفة المعاصرة الفلسفات التي ظهرت منذ الحرب العالمية الأولى ١٩١٤، وقد أقر المؤتمر الفلسفي العاشر هذه البداية التأريخية للفلسفة المعاصرة[١] وقد كان هيجل آخر الفلاسفة المحدثين الذى يعملون وفق العقل الخالص، العقل المطلق «فهو نفسه الذي بذل هذا المجهود لفهم العالم عن طريق العقل إلى أقصى درجة ممكنة»[٢].

ولقد تميزت الفلسفة المعاصرة بالصراع بين الفلسفة والعلم، بعد أن تخطت الصراع بين الفلسفة والدين في العصرين الوسيط والحديث، وانقسم الفلاسفة المعاصرين إلى عدة فرق، منهم من ينادي بأن الفلسفة مازالت أم العلوم، ومنهم من يرى أن العلم قد أصبح سيد العلوم، وعلى الفلسفة أن تقصر دراستها على المنطق والأخلاق وعلوم المناهج، وأن نلغي الميتافيزيقا لأنها خرافة.

وبناءً على ما تقدم فقد عادى المثاليون العلم، بينما تمسك به وبمناهجه التي اعتبرت أساس البحث حتى في الفلسفة كل من الوضعيين والبرجماتيين والواقعيين الجدد، كما تصدت مدرسة التحليل المنطقي لدراسة اللغة وتحليلها واستبعاد الألفاظ التي لا يوجد لها مدلول حسي أو مادي مثل فكرة النفس والأنا ومسائل الدين.

ولقد ظهرت عدة مذاهب معاصرة منها الفلسفة الظاهرية، والعلمية، والإنسانية والوجودية، والحدسية، فأما الظاهرية Phenomenology فقدت

---

(١) د. على عبد المعطي محمد، «الفرد نورث هوايتهد: فلسفته وميتافيزيقاه»، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص ٢. وإن كنت أرى أن تحديد تاريخ بدء الفلسفة المعاصرة بدأ مع بداية القرن العشرين ومازال سارياً حتى اليوم.

(٢) د. عبد الفتاح الديدي، «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة». الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٩٥.

استخدمت بمعناها الواسع لتعبر عن الوصف العلمي للملاحظة، إلا أن الظاهرية، في نظر الظاهريين، هي فلسفة علم غير تجريبي(١)، كما أنها تتصف بثلاث صفات هي(٢):

١- أنها قضايا ظاهرية غير تجريبية.

٢- أنها قضايا ظاهرية وضعية.

٣- أنها قضايا ظاهرية تصف الظواهر فقط.

ويعد «ادموند هوسرل» Edmund Husserl (١٨٥٩-١٩٣٨م) خير ممثل لهذا الاتجاه، وقد عبّر عن فلسفته في مؤلفاته المختلفة خاصة كتاب «الأفكار» حيث رفض فيه التجريد الفلسفي التقليدي، ويتجه نحو الوصف الواعي العلمي للظاهرة كما يشهدها الوعي الشخصي(٣)، إلا إنه يخلص إلى «تعليق الحكم» فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعي(٤)، كما يربط هوسرل بين الظاهرية والفكر باستخدام «الخيال»(٥).

وخلاصة الدراسات التي ارتبط بالظاهرية يمكن أن نجملها فيما يأتي، حتى الظاهرية تعنى المقصود منها(٦):

١- يجب أن تكون معبِّرة عن الجوهر Substance.

٢- يجب أن تكون معبِّرة عن الحدس الشخصي أو «الوضع بين الأقواس»(*).

٣- يجب أن تكون نتيجة «التعكيف الثلاثي» أو «الوضع بين الأقواس» Bracket-ing existence.

---

(1) Schmitt, Richard, "Phenomenology", The Encyclopedia of philosophy, vol. 6. p. 136.

(2) Ibid, p. 139.

(٣) د. الديدي، الاتجاهات المعاصرة، ص ١٦.

(٤) د. علي عبد المعطي محمد، «سورين كيرجارد، مؤسس الوجودية المسيحية»، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص ١٠١.

(5) Op. Cit., p. 142.

(6) Ibid, p. 148.

(*) الوضع بين الأقواس Bracketing عند هوسرل يعني عدم اتخاذ أي حكم نهائي بصدد وجود الموضوعات أو طبيعتها سواء بالرفض أم بالقبول، أي يظل باقياً ويمكن استغلاله وقت الحاجة.

٤- يجب أن تكون معبّرة عن الأفعال المقصودة،

٥- يجب أن تضع معياراً لترابط الأفعال المقصودة.

ويعتبر «فردیناند شیلر» Ferdenand Sheller (١٨٦٤-١٩٣٧) هو صاحب المذهب الإنساني Humanism وقدمه في كتابه «دراسات في المذهب الإنساني» (١٩٠٧) وتأثرت به المناهج البرجماتية، حيث أن المعرفة هي الشرط الأول للعمل المنتج[1] كما تفرعت عن الإنسانية، النزعة السريالية Suréalism لدى «فردينان ايكييه»(*)، والشاعر «لويس ارجوان» (١٨٩٧-١٩٥٢)، والشاعر «أندريه برتون» وغيرهم.

وتعتبر «البرجماتية» Pragmatic منهجاً أكثر منها فلسفة، حيث أنه لكل فيلسوف برجماتي خطه الذي يخطنه لنفسه، ورؤياه التي يرتأيها، لذلك سنحاول النظر في موقف أحد مؤسسيها وهو «وليم جيمس» William James (١٨٤٢-١٩١٠) وان نتناول بالتفصيل الجذور الأولى التي تمتد إليها البرجماتية في أوروبا لدى هيجل وشارل رينوفييه والفلاسفة الإنجليز التجريبيين حتى لا نبتعد كثيراً عن موضوع الكتاب.

وقد حاول «ميشيل فوكو» M. Faucault أن يعرض الصورة التي أخذها العقل الأوروبي منذ عصر النهضة وحتى القرن العشرين، وذلك في كتابه «الكلمات والأشياء» Les mots et les choses (١٩٦٦) فقال إن العقل «قد تغير طابعه في مرحلة من مراحل بحثه لأن هناك «بناء» مميزاً لكل من هذه المراحل»[2]، إلا أن فوكو لا يهتم بذكر هذه التغيرات التي طرأت على العقل الأوروبي، وآثر أن يقدم لنا مجموعة من البناءات المغلقة بإحكام، والتي أقام العقل الأوروبي خلال الفترة الحديثة من الحضارة أفكاره وفلسفته عليها.

---

(١) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ٤٣٠.

(*) أستاذ بالسربون، له مؤلفات عديدة في الفلسفة العقلية والوجودية، ومنها «فلسفة السريالية»، عام ١٩٥٥.

(٢) د. فؤاد زكريا، «الجذور الفلسفية للبنائية»، الرسالة الأولى في الفلسفة، حوليات كلية الآداب، ١٣٩٩هـ - ١٩٨٠م، جامعة الكويت، ص ٣٩.

ويمثل «صمويل الكسندر» Samuel Alexander (١٨٥٩-١٩٣٩) التيار الواقعي الجديد، وهو يعتبر العقل مطابق للبناء المنظم للعمليات العصبية والفزيولوجية، كما أن العقل هو موجود طاريء emergent أي أنه طرأ بعد أنتظام العمليات العصبية في الجسم[1]، وبرغم ذلك يقول الكسندر أن الزمان هو عقل المكان، وأنه يعقل ذاته كحقيقة حية في الزمان والمكان بالمعنى العقلي، وإذا كان العقل متصل تجريبياً بالأفعال العقلية، فإنه يدرك الحوادث إدراكاً متصلاً، وليس إدراكاً منفصلاً، فالعقل حركة ذاتية لا يتوقف حتى وقت النوم، فهو يقوم بممارسة نشاطه عن طريق الأحلام والرؤى والخيالات ويعتبر هذا الحديث غريباً على فيلسوف يقال عنه إنه «واقعي جديد» إلا أننا إذا قرأناه من خلال كتاباته في علم النفس الفزيولوجي، ومن وجهة نظر علاقة الجسم بالعقل، فإن ذلك سيبدو لنا طبيعياً على نحو ما[2].

ولم يستطع الكسندر تحديد مكان العقل، هل هو المخ، أو جزء من المخ، وعلى الرغم من ذلك فهو يرى أن مكان العقل غير محدد، وأن هناك ترابطاً بين العقل والجسم وينجم عن ترابطهما واتحادهما الشخص والحادثات العقلية الجسمية التي تنتمي إلى مكان واحد، وتوصل الكسندر إلى أن الزمان والمكان العقليين لا ينفصلان عن بعضهما البعض، بل إنهما متداخلان تداخلاً غريباً غامضاً، وأكثر من ذلك فهما واحد لا اثنين.

وعلى هذا فالعقل لدى «صمويل الكسندر» هو أساس بنائه الفلسفي، وهو أعلى صور الحياة، يعمل من خلال الجسم، فهو مرتبط به، ومختلف عنه في آن واحد ولا يعلو العقل غير الألوهية الكاملة التي نفخت الإنسان هذا العقل.

اتخذ وليم جيمس موقفاً خاصاً من العقل، فرفض ما جاءت به الفلسفة العقلية، وانكر الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت، كما اعترض على جون لوك في قوله بأن العقل صفحة بيضاء، واعتقد جيمس «أن للعقل فاعلية وتلقائية ونشاطاً ذاتياً في عملية المعرفة، يخلق العقل أفكاره، ووظيفة التجربة أن تحقق

(1) Emmet, Dorothy M., "Aleander, Samuel", Encyclopedia, vol.1, p. 70.
(2) Ibid, p. 71

تلك الأفكار فتؤيدها أو تنكرها، ولكن العقل يقترح والبيئة تؤيد أو تنكر»[1] كما يناقض جيمس أصحاب النزعة المثالية الذين يرون أن العقل يوجد العلاقات والنسب بين الأشياء، إلا أنه يقول : «إن العقل يدرك العلاقات التي ترتبط بها الأشياء إدراكاً مباشراً كما يدرك الأشياء ذاتها»[2].

ولم يعد من الممكن النظر إلى «الوجودية» Existentialism كفلسفة واحدة مثلها في ذلك مثل البرجماتية، فوجودية سارتر غير وجودية جبريل مارسيل أو وجودية كيركيجارد أو ياسبرز أو هيدرجر أو برديائيف Bardyaev[3].

وقد تأثر سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠) بظاهرية هوسرل ودراسات هيدجر، وأصر سارتر على اعتبار الخيال خو «نشاط الوعي»، حيث يوجه الخيال الوعى إلى أشياء يتوجه إليها ويتناولها العقل، ويعرّف سارتر الخيال بأنه «سلب الواقع» وهو ضروري (أي الخيال) للوعي الإنساني، لأن الوعي من خلال الخيال يقوم بعملية التأليف والعزل والسلب، وهو يفعل ذلك لأنه هو نفسه غير موجود كما ...ط سارتر بين العقل وبين تد يل الخبرة، لأن العقل هو الذي يقوم بهذه العملية التحليلية للخبرة[4].

مما سبق يتضح أن الدراسات السابقة ساهمت في إثراء التراث الفلسفي؛ فظهرت دراسات معارضة تربط بين مفهوم العقل وبين علم النفس، كما أن التقدم العلمي الهائل في الآونة الأخيرة، خاصة العلوم التطبيقية (التكنولوجيا) كانت من الأسباب التي أدت إلى إحداث خلل في التوازن بين معرفة الإنسان وإدراكه لقوانين التنظيم الاجتماعي، وظهرت أفكار كثيرة ومتعددة لهذا التقدم خاصة مع استخدام الآلات الحديثة مثل «الحاسبات الآلية» Computers «والإنسان الآلي» Robots.

---

(١) د. محمود فهمي زيدان، «وليم جيمس»، نوابغ الفكر الغربي، العدد ١٠، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨، ص ١٨.

(٢) وولف، «فلسفة المحدثين والمعاصرين»، ص ١٥٦.

(3) Copleston, F. G., "Existetialism", Philosophical Review, vol. XIII, No. 84, January, 1949, p. 19.

(4) Olafson Fredrick A., "Sartre, Jean - Paul", encyclopedia, pp. 289. 292.

ومن هنا أصبح لدينا مجموعتين من القدرات، قدرات العقل الإنساني، وقدرات الحاسبات الآلية، فأما قدرات العقل الإنساني فتتلخص في القدرة على تخزين المعلومات «الذاكرة» والقدرة على القيام بعمليات روتينية طبقاً لقاعدة منطقية معينة والقدرة على الابتكار وإيجاد الجديد[1]، وأما قدرات الحاسب الآلي فهي قدرات تتفق مع النوعين الأولين من قدرات العقل البشري، إلا أنه يفتقر ويعجز تماماً عن الخلق والابتكار، فالعقل البشري منحة إلهية، والحاسب الآلي ثمرة من ثمرات العقل البشري.

وقد اعتبرت الثورة الصناعية، العقل البشري آلة تفرز الفكر كما يفرز الكبد المرارة، ثم جعلت الإنسان يتجه إلى الأخذ في الاعتبار العلل الآلية والميكانيكية. وتطورت الآلة التي أطلق عليها الإنسان «العقول الإلكترونية» تطوراً كبيراً فاستطاعت أن تلعب الشطرنج وتترجم الكتب وتجيب عن أسئلة في مختلف فروع العلم والمعرفة. وكثيراً ما نقرأ عن مقارنات بين هذه الآلات الحاسبة والجهاز العصبي في الإنسان.

فهل بعد كل هذا يمكن أن نقول إن «العقل الالكتروني» أو «الحاسب الآلي» أو «الحاسوب» أفضل من العقل البشري، وأنه متفوق عليه؟.

لقد أوجدت المقارنات التي عقدت بين الإنسان والآلة مذهبين كبيرين في تاريخ الفكر الفلسفي هما المذهب الحيوي Vitalism والمذهب الميكانيكي. فمن أنصار المذهب الحيوي أرسطو وشوبنهور وهنري برجسون ولويد مورجان، ومن أنصار المذهب الميكانيكي ديكارت ولوطزا وكلود برنارد.

ويذهب أصحاب المذهب الحيوي إلى أن الكائن الحي آلة ولكن إلى حد ما، ولأنه حي فهو إذاً آلة حية ولكنها تتمتع بقوة حيوية أو قوة روحية، لها صفة فريدة ومميزة. أما أصحاب المذهب الميكانيكي فإنهم يعتبرون الكائن الحي خاضعاً لقوانين جسمية وكيمائية، فهو إذاً آلة غامضة معقدة. ومن النظر في

---

(١) د. حسام البيلاوي، «الأجهزة الحاسبة في خدمة الطب»، عالم الفكر، المجلد الثالث العدد الثاني، يوليو/ أغسطس/ سبتمبر، الكويت ١٩٧٢، ص ١٠٧.

هذه المقارنات والمواقف نجد أنفسنا أمام مشكلات علمية وفلسفية وخلقية ودينية مهمة إلى أبعد حدود الأهمية(١).

ويعدد «جلبرت هايت» Gilbert Highet إنجازات العقل الإنساني في كتابه «جبروت العقل» Man's Unconquerable Mind وهي نفسها إنجازات الحضارة الإنسانية وعلى سبيل المثال فهناك اختراع الأدوات واستخدامها والزراعة وتقدير عمر الأرض واللغة، والفكر والكتب والطباعة، والتاريخ (الإنسان حيوان له تاريخ). والمؤسسات السياسية وغيرها. فالعقل «إن لم تهمله وتكف عن استعماله فهو معين لا تنضب قواه»(٢).

وسنتناول فيما يأتي مفهوم العقل عند كل من هنري برجسون، وبرتراند رسل، لبيان موقف الفكر المعاصر من العقل.

أولاً: برجسون ومفهوم العقل

يعتبر هنري برجسون Henri Bergson (١٨٥٩-١٩٤١) من أكبر الفلاسفة المعاصرين لأنه آخر من يمثل المذاهب التركيبية المتكاملة في الفلسفة، وهو يهودي إلا أنه مال إلى الكاثوليكية، ويميل في ذات الوقت إلى النزعات الصوفية والروحية السامية، تبدو في كتابه «منبعاً الأخلاق والدين» ويقصد بالأخلاق والدين الغريزة والحدس؛ فالإنسان حاصل على عقل وحرية، وتعد أخلاق الجماعات المغلقة أدنى في مستواها من مستوى العقل ذاته، أما المستوى الذي يعلو على مستوى العقل فهو مستوى «الأبطال» Heroes أمثال الأنبياء أو سقراط؛ لأنهم يجذبون الناس إليهم بالقدرة والقدوة معاً أكثر مما يجذبونهم بالعقل أو بالاستدلال.

وترك لنا برجسون عدة كتب تحتوي على فلسفته وأفكاره منها «بحث في

---

(١) د. طه محمود طه، المقدمة في كتاب، «كاريل تشابيك» «إنسان روسوم الآلي» ترجمة وتقديم د. طه محمود طه، سلسلة المسرح العالمي، وزارة الاعلام، الكويت، أول يناير سنة ١٩٨٣م، ص ص ١٦-١٧، ٢٠-٢١.

(٢) جلبرت هايت، «جبروت العقل»، ترجمة فؤاد صروف، دار الثقافة، بيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة /نيويورك، ١٩٥٤، ص ٤٣.

وقائـع الوجدان المباشرة، (١٨٩٧) Essai sur les données immédiates de la conscience و «المادة والذاكـرة – بحث في العـلاقـة بين الجـسم والعـقل» Matiére et Mémoire: Essai sur la relation du coprs et de l'ésprit(١٩٠٠) و «بحث في دلالة الضحك» (١٩٠٠) Le Rire: Éssai sur la signification de comique و «التطور الخلاق» (١٩٠٧) Évolution Creative و «منبعاً الأخلاق والدين» Les Deux sourses de la Morale et de la religion.

هذا ويمكن فهم موقف برجسون من مفهوم العقل في الفكر الفلسفي إذا ما ألقينا الضوء على ثلاث نقاط نوجزها فيما يأتي:

١- موقف برجسون من المخ.

٢- موقف برجسون من الغريزة.

٣- موقف برجسون من العقل.

١- موقف برجسون من المخ

ذكر ديكارت أن «الأرواح الحيوانية» Animal spirits هي الجزيئيات لطبقة رقيقة من الدم تتحرك بسرعة خلال الأعصاب فتقوم بتوصيل الاستجابات بين المخ والعضلات من جهة، وبين أعضاء الحس والمخ من جهة أخرى. بينما هي عند «جون لوك» حركة داخل الأعصاب تنقل الإحساسات التى تقع في حواسنا إلى المخ أو مركز الإحساس في المخ»[1].

ويتضح مما سبق أن المخ يتصل بالإحساس وأعضاء الجسم الحاسة، إلا أن لوك – لكونه فيلسوفاً تجريبياً حسّياً – قال بأن الصور الذهنية تحدث في المخ بينما هي علاقات تربط الإحساسات بعضها بالبعض الآخر، فالإحساس ما هو إلا عملية من عمليات المخ المادية، تبدأ من بيئة أو مؤثر خارجي، وتنتهي باستجابة المخ أو القلب لها[2].

ويختلف موقف برجسون عن موقف كل من ديكارت ولوك حيث يذكر

(١) د. عزمي إسلام، «جون لوك»، ص ٦٩.

(٢) د. أبو ريان، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ٥٤.

برجسون في كتابه «المادة والذاكرة» أن الماديين الذين يستندون إلى وقائع الذاكرة يزعمون أنهم يستمدون الوعي من المخ، وليس أصل الذاكرة لأنه هو الذي يوجه مجراها في علاقاتها بالواقع، كما أنه يختزن التجارب التي يمر بها[1].

وجاء في شرح مفهوم المخ عند برجسون ما يأتي:

«لن تجد في المخ شيئاً من النبالة الداخلية للإنسان. فالمخ آلة»، «وليس روحاً. المخ يجمع وحدات الكم بدقة لا تحد، لكنه غير» «مبدع. والآلة الصماء لا يسعها أن تبدع صورة العشاء الأخير» «لليوناردو دافنشي، بأن تمزج بين طائفتين من الألوان، أو أن» «تبدع الفردوس المفقود لملتون بضم بعض حروف الهجاء إلى» «بعض. إن العقل ليقف مبهوتاً أمام أي أثر أبدعه فضل الله» «كأنه أجنبي لا يفرم روائع الفن والطبيعة، ومعجزة» «المعجزات.. الإنسان، لا يمكن إدراكها بالمخ، بل بالروح». «الروح الملهمة»[2].

ولقد حول برجسون الفرق بين العقل الإنساني والعقل الحيواني – وهذا إذا افترضنا أن للحيوان عقلاً وليس مخاً فقط يؤدي به واجبات حفظ النوع بالتعاون مع الغريزة من أجل البقاء – إنما يكمن في مجرد تنمية جرثومة إنسانية لتعبيراتنا[3]. ويبدو أن برجسون كان متأثراً في ذلك بدراسات كل من «فيشته» Fichte، وسبنسر Spencer؛ لأن العقل الإنساني لا تعمل الجراثيم Germs على تنميته. كما قد تفعل ذلك في المادة الجامدة مثلاً، فالعقل الإنساني يستطيع بتكوينه التعامل مع المادة الجامدة، وهذا ما يفسر سر إبداعه في مجال

---

(١) جان ڤال، «الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر»، ص ١٣٢.

(٢) هنري توماس ودانالي توماس، «أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلى سارتر» الجزء الثاني، ص١٣٤.

(٣) برجسون، «التطور الخلاق»، ص ٢١٧.

الاختراعات الميكانيكية، ويسمى برجسون هذا التعامل «نظرية الشيئ المعروف» ومجالها التجربة والعلم، أما مجال التفكير النظري للعقل (أي الميتافيزيقا والحقائق المحضة) فيسميها برجسون بـ «نظرية المعرفة».

والعقل يختلف عن المخ، ولا يتطابق معه، كما أنه لا يماثله، والشعور لا يعتمد على العقل، بل يعتمد على المخ، يقوم به، ويسقط به، فإذا كان الشعور متصل بالمخ لهذا يجب أن نوقف الشعور على الكائنات الحية التي تتمتع بالمخ فقط، وننكره عن من لا يملكون الحياة، أي الذين لا يملكون المخ النابض الحي. وهذا قول ينطوي على مغالطة كما يرى «ول ديورانت» لأنه يشبه أن نقول إن الهضم متصل بالمعدة، إذاً فالكائنات التي ليس لها أمعاء لا تستطيع الهضم، وهذا قول لا يتفق والواقع لأن هناك كائنات مثل «الاميبا» تهضم وتغتذي وليس لها أمعاءً أو جهازاً للهضم، وبنفس الطريقة فإن الشعور في الإنسان مرتبط بطريقة لاتقبل التساؤل مع المخ[1].

ولقد أفادت النظرة النفسيةَ التي ألقاها برجسون على المخ علماء النفس المعاصرين، فقد تلقفتها المدرسة السلوكية Behaviourism واستطاع عالم النفس الروسي «باڤلوف» Pavlov أن يقدم نظريته عن «الأفعال المنعكسة المتكيفة»[1]، كما انبثقت أيضاً نظرية مضادة تزعمها عالم النفس النمساوي «سيجموند فرويد» (١٨٥٠-١٩٣٩)، كما جعلت أيضاً رائداً من رواد علم وظائف الأعضاء وهو «فرانز جوزيف جول» Franz Joseph Gall أن يرفض النظرية القائلة بأن المخ يعد عضواً متجانساً متحداً، ويمكن عن طريق التحليل الدقيق أن ينقسم إلى قسمين أساسيين من الأعصاب، وقد حاول «جول»، أن يبين أن حجم الجمجمة وشكلها العام يعكس شخصية الإنسان وسماته المميزة[3].

٢- موقف برجسون من الغريزة

من البدهيات المعروفة أن الإنسان يختلف عن الحيوان، ويبلغ العقل ذروته

---

(1) Durant. Will, "Outlines of philosophy", pp. 390-391. from mind - Energy, New York, 1920, p. 11.

(٢) رسل، «حكمة الغرب»، ص ٢٨٩.

(3) International Herald Tribune, Saturday - Sunday 29-30 Jan. 1983, Paris, No. 31, p. 12.

لدى الإنسان، بينما تبلغ الغريزة ذروتها لدى الحيوان خاصة لدى النحل والنمل وهناك تعارضاً جوهرياً بين العقل والغريزة، فالغريزة وثيقة الصلة بالحياة لأنها ملكة في حد ذاتها، وينحصر استخدامها في الآلات العضوية، أما العقل فهو ملكة تقوم بوظيفة اصطناعية هي تركيب استخدام آلات غير عضوية، إذاً فالإنسان صفته الأولى بهذا المعنى البرجسوني الصناعة لا الحكمة.

ويقول برجسون في كتابه الرئيس «التطور الخلاق»، «... إن العقل والغريزة على الرغم من التداخل فيما بينهما فقد احتفظا بشيء من أصلهما المشترك، فلا يوجد أحدهما أو الآخر مطلقاً في حالة نقاء محقق... فليس هناك عقل إلا ونكشف فيه عن آثار للغريزة، وليست هناك غريزة على وجه الخصوص إلا وكانت محوطة بحاشية من العقل... إن هناك أشياء يستطيع العقل وحده أن يبحث عنها لكنه لن يهتدي إليها أبداً بنفسه. وهذه الأشياء هي التي تجدها الغريزة وحدها لكنها لن تبحث عنها أبداً»[1] وبهذا المعنى فهما متداخلان كما يقول برجسون.

ويرى برجسون أن لبعض الحيوانات كالنمل عقولاً إلى جانب الغريزة،
- ويتفق برجسون مع ديكارت على وجود الأفكار الفطرية لدى الإنسان خاصة في مرحلة الطفولة، وتنصب هذه المعرفة الفطرية على الأشياء ثم على العلاقات، إلا أن هذا الاتفاق لم يكن تاماً حيث قال برجسون بعد ذلك بأن هذه الأفكار هي أفكار لا شعورية أقرب إلى الغريزة منها إلى العقل، خاصة بالنسبة لإدراك الطفل الصغير لأشياء لا يدركها صغار الحيوانات مطلقاً، ومن هنا يفرق برجسون مرة أخرى بين العقل والغريزة بقوله: «إن العقل من حيث ما ينطوي عليه من عنصر فطري هو معرفة صورة ما، أما الغريزة فتتضمن معرفة مادة ما»[2] وفي نهاية الأمر يربط برجسون بين العقل والغريزة ويجعل ارتباطهما كارتباط وجهي العملة المعدنية المستديرة .

وتدرك الغريزة الواقع من الداخل بطريقة عضوية، وهي تسمح للحيوان بأن

---

(١) برجسون، «التطور الخلاق»، ص ١٦١، د.أبو ريان، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ٣٢٩.
(٢) المصدر السابق، ص ١٧٤.

يدرك غيره من الأحياء بنفس الطريقة العضوية ولكن عن بعد، وإدراك الغريزة غير إدراك العقل، فإدراك الغريزة جعل للعمل لا للنظر، كما أن موضوع العقل المادة الجامدة إلا أنه يعجز عن فهم حقيقة التطور والحركة والديمومة لأنه لا ينفذ إلى باطن الواقع[1]، ولكن ماذا يحدث لو قدر للوعي الكامن في الغريزة أن يستيقظ كما هو في الإنسان؟.

إذا قُدِّر للوعي الكامن في الغريزة أن يستقيظ فإنه سيتحول إلى معرفة باطنة بدلاً من الخروج إلى العالم المادي على صورة «فعل» ويمكن للغريزة أن تتحول إلى حدس يكشف لنا عن أسرار الحياة، والحدس هو أعلى أشكال الغريزة، ويندمج الحدس مع التجربة كما هي دونما تغيير[2]، كما أن الحدس الغريزي ضرب من التعاطف، ولكنه تعاطف عقلي تصبح الغريزة فيه شاعرة بذاتها منزهة عن كل مقصد قادرة على تعقل موضوعها والتعمق فيه[3].

هذا ويمكن إيجاز ما سبق بقولنا إن العقل هو وسيلة مرنة وغير محدودة في قدرتها وآثارها، بينما الغريزة تعد وسيلة ناجحة للسيطرة على المادة والتعامل معها، فالعقل يحقق للإنسان التقدم والمعرفة، بينما الغريزة توصف بالجمود وآثارها محدودة، لا تحقق للإنسانية أي تقدم ملحوظ، فضلاً عن أنها أدلة لا شعورية علي المعرفة. بالإضافة إلى أن العقل ينزع نحو الشعور التصوري أو التخيلي أو التأملي(*) ووظيفته موروثة، يتعرف على الصورة، وأخيراً وليس آخراً، فالغريزة تتعرف على المادة وتقرر ما هو كائن بالفعل، بينما العقل ينظر فيما ينبغي أن يكون، ويعتمد على القياس في نظرته إلى الصلة بين المقدمات والنتائج.

ويهمنا هنا استكمال وجهة نظر برجسون في التقابل بين العقل والغريزة في

---

(١) د. أبو ريان، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ٣٣١.

(٢) رسل، «حكمة الغرب»، ص ٢٧٦.

(٣) د. أبو ريان، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٣٣١.

(*) ذكر ألفرد نورث هوايتهد A.N. whitehead (١٨٦١-١٩٤٧) وهو فيلسوف إنجليزي هاجر إلى أمريكا واستقر بها، ذكر أن العقل تأملي Speculative ويتجه إلى طلب البحث، ومن أهم كتبه «وظيفة العقل» و «أنماط الفكر» و «الطبيعة والحياة» وغيرها.

مجال الأخلاق، فجعل الأخلاق المفتوحة من اختصاص العقل والذكاء، وهي قادرة على الرقي بالمجتمعات إلى مستوى حب الإنسانية وحب الوطن؛ فالأخلاق المفتوحة دين متحرك ديناميكي، وتجربة روحية مبعثها الحدس، وغايتها الاتجاه إلى الله.

أما الأخلاق المغلقة فهي من اختصاص الغريزة، وساعدت على ظهور مجتمعات شبه آلية كما نرى لدى النمل والنحل، وتتمثل في المجتمعات البدائية Primitive Communities حيث تقوم الأخلاق المغلقة مقام الغريزة في عالم الحيوان؛ لذلك نجدها تعتمد على الالتزام.

ويتفق برجسون مع داروين في أن الغرائز تتصل بالعادة التي قد تتطور إلى غريزة، ويتم تطور الغرائز عرضياً وبالوراثة، إلا أن برجسون يختلف مع داروين في قوله بأن الغرائز تتطور تبعاً لقانون المصادفة، وبجهود جماعية، ويؤكد برجسون في النهاية على أنه لولا العقل لظل الحدس على هيئة غريزة لا تتحول عن موضوع يشغلها[1].

٣- موقف برجسون من العقل

لا يتحدد مفهوم العقل لدى برجسون إلا في ضوء فهمنا لموقفه من المخ والغريزة والحدس بل وأيضاً فهمنا لفكرة الديمومة التي جعلها محور فلسفته؛ لذلك ألقينا الضوء على موقفه من هذه المفهومات حتى يتسنى لنا فهم وتحديد مفهوم العقل لديه.

ولا يتفق برجسون مع التصوريين في قولهم بأن المعرفة إنما هي نتاج العقل، وأنها قبلية في العقل وفطرية فيه، وإنما يتفق مع التجريبيين الذين أخذ عنهم نقد العقل من ناحية، كما أخذ عنهم أيضاً قولهم بأن المعرفة تعتبر جزءاً لا يتجزء من الحقيقة الواقعية الملموسة من ناحية أخرى، وبالطبع فإن برجسون هنا لا يريد أن يقع ضحية الوهم الذي وقع فيه هربرت سبنسر عندما أكد أنه يكفي لتفسير العقل أن نرجعه إلى أثر خواص المواد التي تتركه فينا هذه المواد، وهنا

(١) برجسون، «المدخل إلى الميتافيزيقا»، ترجمة د. محمد علي أبو ريان، دار المعارف بمصر الإسكندرية، ١٩٦٦، ص ٢٠٦.

يتمسك برجسون بأن يكون هدف العقل الأول هو العمل في صناعة المواد، وبذلك يصل إلى موضوع العقل الرئيس في حالته الطبيعية الأولى، وأهم صفات المادة الصلبة هي الامتداد[1] كما قال ديكارت بذلك من قبل.

وينتقد برجسون كنط لأنه لم يستطع أن يرسم صورة دقيقة لنشأة العقل ومقولاته، بعد أن حدد كنط للمعرفة مادة خارج العقل، وجعل هذه المادة إما معادلة للعقل من حيث الامتداد، وإما أضيق منه، ولذلك يرى برجسون أنه كان على كنط أن يسلم بقوالب العقل وبالعقل نفسه كما هو[2]، كذلك كان على كنط أن يجعل «قوانين» العلم و «علاقاته» تمر من خلال العقل؛ لأنه ليست هناك علاقات بمنأى عن إقرار العقل، ولا يمكن للكون أن يكون مجموعة القوانين إلا إذا جعلها تمر من خلال العقل[3].

أما المعرفة العقلية عند برجسون فهي معرفة بالكلي المتجانس والمنفصل، كما أن المعرفة العقلية تنظر إلى العالم على أنه مجموعة ذرات منفصلة، والحركة فيه عبارة عن سلسلة من الأوضاع المتتالية، ويقول برجسون إن الطبيعة قد هيأت العقل لفهم السكون لا الحركة، فهو لا يدرك الموضوع إلا إذا قام بتجميده وتثبيته، ولكنه في نفس الوقت يعطي للعقل القدرة على التحليل والتقسيم، ثم قدرته على إعادة الجمع والتركيب والتأليف، ويستطيع استخدام الرموز اللغوية التعبيرية عن طريق المنطق الذي يمثل «مجموعة من القواعد التي ينبغي أن نسير عليها في استخدامنا للرموز اللغوية، فهو منطق الجوامد، لا ينطبق على الواقع»(.

إلا أن تقسيم برجسون للعقل والحواس واعتبارهما آلتان تساعدان على فهم الحياة وتسييرها، وأن العقل يستخدم في العلوم الطبيعية، بينما أوقف التجربة الصوفية على علم ما بعد الطبيعة، هذا التقسيم أوقع برجسون في تناقضات شتى

---

(١) د. أبو ريان، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ١٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٠٥ – ٤٠٦.

(٤) نفس المرجع، ص ٣٣٢.

أهمها قوله بتغير الوجود المحض، واتهم العقل بتجزئة الوجود تجزئة مفتعلة، لا تجزئة حقيقية، فنشأت عن هذه التجزئة وعن هذا العقل المجزيء نشأت أجزاء مجمدة، والعقل يحاول دائماً فهم الوجود لا تشويه صورته، كذلك يحاول العقل استخراج قوانين الوجود العلمية والكلية، وبهذا أسقط حاجات العقل الأساسية وهي الإدراك والتفسير(*)، وعلى الرغم من هذا حاول برجسون معالجة المسائل الفلسفية بالعقل مثل الديمومة الكلية، وهي جوهر خلاق مستمر متدفق، وأصل المادة، وأصل العقل، والعلاقة بين العارف والمعروف في الإحساس، كذلك مسألة التعقل والحدس والأخلاق والدين، كل هذه المسائل عالجها برجسون معالجة عقلية حتى يستطيع تفسيرها وتقديم نسق فلسفي تركيبي.

ولقد كان برجسون مؤمناً بالتطور الذي قال به سبنسر، ولكنه تطور الدفعة الحيوية L'élan vital أو تطور تلقائية الحياة، ورسم برجسون خطان للتطور ينتهي الأول عند حشرات بذاتها، بينما الخط الثاني ينتهي عند الإنسان الأول، الطريق الأول يتصف بالغريزة والطريق الثاني يتصف بالعقل، أي أن خط الحشرات خط غريزي محض، بينما خط الإنسان خط عقلي محض، فهل يمكن التوحيد بينهما عن طريق الحدس، فيكون الحدس متعاطفاً كالغريزة ولكن يتميز بالعقلية ويساعد ذلك على معرفة حدسية في مقابل المعرفة العقلية؛ لأن المعرفة الحدسية معرفة بالمطلق والمعرفة العقلية معرفة بالنسبي «إن كل ما قاله الفلاسفة والعلماء أنفسهم عن نسبية المعرفة العلمية (العقلية) قد نجم عن إغفال هذا الحدس. إن النسبي إنما هو المعرفة الرمزية بواسطة التصورات السابقة في الوجود، والتي تندرج من الثابت إلى التحرك لكن المعرفة الحدسية التي تستقر داخل المتحرك تتخذ حياة الأشياء نفسها. إن هذا الحدس يبلغ المطلق»[1].

كما أن العقل في نظر برجسون إنما هو طريقة للمعرفة، أساسها التدرج والتي قال بها ديكارت عندما ناقش الاستدلال، ويدخل في الاستدلال أيضاً عمليات حدسية؛ لأن الحدس له طابع عقلي، وأساس رأي برجسون يعود إلى

(*) انظر: يوسف كرم، «العقل والوجود».

(١) برجسون، «المدخل إلى الميتافيزيقا»، ص ٢٥٠.

قوله بتحويل الواقع إلى أجزاء، يدل على هذه الأجزاء حدود عامة مجردة، يقوم العقل بجمعها بإرشاد التجربة، وهدف العقل الأساسي لدى برجسون، هو المعرفة النفعية وهذا يذكرنا بقول وليم جيمس إن النافع هو الحقيقي، ولا شيء حقيقي ما لم يكن نافعاً، لذلك فالإنسان العاقل هو من يستطيع الإفادة من الأدوات التي حوله فدور العقل «رسالته هي قبل كل شيء وظيفة الصنع، أي تشكيل الأدوات، واستعمالها»[1].

ويكرر برجسون أقوال السابقين عليه عندما يذكر أن وظيفة العقل العلمي هي اكتشاف القوانين الطبيعية باستقرائها من الواقع كما يقول جون ستيوارت مل، كما أنه يصف القدرة على التجريد وتكوين المعاني الكلية وهي من وظائف العقل، إلا أن التفكير ليس هو العقل ذاته، والحدس هو ما يستطيع تجاوز العقل؛ لأن مهمة الحدس هي إدراك الروح للروح إدراكاً مباشراً، ويقول برجسون عن الحدس «ألا يمضي الحدس إلى أبعد من ذلك؟ أليس هو حدسنا لأنفسنا؟ حقاً إن الفارق بين شعورنا نحن، وشعور الآخرين أقل قوة من الفارق بين جسمنا وأجسام الآخرين، إذ أن المكان هو الذي يحدث التفسيمات الحاسمة»[2].

ويتهم برجسون العقل بأنه يعجز عن فهم الحياة؛ لأن فهم الحياة من صفات الديمومة والديمومة من صفات الدفعة الحيوية، إلا أن العقل يستطيع أن يفكر في العلاقات لما له من قدرة على التحليل والتركيب، فالعقل «يسعى دائماً إلى تأليف الشبيه مع الشبيه، وإلى القضاء على الكيف اللامتجانس في سبيل الكم المتجانس فالسهم يقوم بحركة بسيطة، ولكن العقل يقسمها ولا يستطيع أن يفهم منها شيئاً»[3]، فالشعور بالتفكير هو صورة من صور العقل، والحدس هو صورة العقل العلمي في أعلى مراحله.

إذاً كيف يدرك العقل الأشياء عند برجسون؟

قلنا إن العقل يقسم الأشياء لكي يستطيع إدراكها، كما يقوم بتحليلها وإعادة تركيبها مرة أخرى، ولننظر إلى الصور المتحركة، إنها تبدو لأعيننا المكدودة حية، مليئة بالحركة والنشاط، إنه بالتأكيد العلم الذي يتمسك باستمرارية الحياة،

---

(١) بول موي، «المنطق وفلسفة العلوم»، ص ٢٧٤.

(٢) نفس المصدر، عن «التطور الخلاق» لبرجسون، ص ١٧٩.

(٣) جان ڤال، «الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر»، ص ١٤٠.

ولكن العلم والعقل معاً يكشفان عن حدودهما، بالصورة المتحركة التي بدت لنا لا تتحرك، إذ أنها ليست إلا صوراً من الحركة، بل إنها تمثل فقط سلسلة من الصور الفورية، إنها عبارة عن لقطات سريعة متتابعة Snap - Shots، وعندما نراها بهذه السرعة، وهذا التتابع فإننا نستمتع بوهم الاستمرار، ولكنه وهم لا أكثر.

وعندما نقسم صور الحركة الفيلمية إلى صور ثابتة فإن الإنسياب الحي للواقع يبدو للعقل الإنساني عبارة عن سلسلة من الحالات والحركات المستمرة المفتقدة للحياة، وإذا ما توقفنا ولو للحظة واحدة عن التفكير، ونظرنا بعمق إلى واقعنا الداخلي إلى أنفسنا - فلن نرى إلا العقل وحده، العقل لا المادة، الزمان لا المكان، الفعل والإيجابية لا السلبية، الاختيار لا الآلية، نرى الحياة في انسيابها وتركيزها ليست إلا حالات عقلية[1] Cases of Mind .

ولا يفهم من هذا أن التفكير عبارة عن مرض كما قال بذلك روسو، أو أن العقل شيء خطير على كل مواطن أن يبتعد عنه، ذلك أن العقل يكتسب وظيفته العادية التي تبدو عند تعامله مع العالم المادي المكاني، بينما يحدد الحدس اتجاه الشعور بالحياة، والعقل لا يتمثل وجوده الخارجي بل في وجوده الداخلي، «إنني لم أذكر أبداً أنه من الضروري أن نضع شيء ما مختلف في مكان العقل، أو أن يوضع الغريزة فوقه، لقد أردت ببساطة أن أبين أنه عندما نترك مجالي الرياضيات والطبيعيات كي تدخل مجال حياة الشعور فيجب عندئذ أن نهيأ أنفسنا لمعنى خاص للحياة تعبر عن الفهم النقي التي لها أصولها وأهميتها كالغريزة مثلاً، بالرغم من اختلاف الغريزة عن العقل اختلافاً بيّناً... إننا لا نحاول أن ندحض العقل بالعقل To refute intellect by intellect بل إننا نستعين فقط بهذا التعبير الفكري طالما أن الفكر لغة... فالروح تعني التنفس، والعقل يعني القياس، ونقاط التفكير تعني الشبيء... ولقد كشف علم النفس الحديث عن منطقة عقلية أوسع من العقل هي منطقة «اللاشعور»، وأنها ستكون مجال عمل علم النفس الحديث في القرن العشرين»[2].

---

(١) برجسون، «التطور الخلاق»، ص ص ٤٠ - ٤٢.

(2) Durant, Will, "Outlines of philosophy", p. 393, from Ruke, the philosophy of Bergon, p. 37. Also Bergon, Creative evolution, p. XII and p. 258.

مما سبق يتضح أن برجسون يقف حائراً بين العقل والحدس والغريزة، فهو يرى أن للعقل قدرات لا يمكن إغفالها فهو العقل العلمي القادر على التحليل والتركيب وهو العقل الذي يدل وجوده على وجود الإنسان وسموه، وهو العمل الذي يقوم بتمزيق الواقع وسلبه الحياة والحركة حتى يتمكن من دراسته مع استعانته بأداة تمثل المكان Representation de léspace وأداة اللغة التي تعبر بها الأفكار عن نفسها، وهو العقل الذي يساعدنا على الابتكار صنع الآلات والاستفادة منها، وهو العقل الذي يدعو إلى احترام الحقائق العلمية، والاعتراف بها.

أما الحدس فهو بمثابة امتلاك المرء لوجدانه، يفتح عن طريقه مغاليق الموجودات الأخرى مثلما يكشف لنا عن مكنون نفوسنا[1]، وهو الحدس الذي يعتبر الرؤية الخالقة التي لا يستطيعها العقل عند برجسون، والحركة البسيطة التي يدركها الحدس لا يستطيع العقل بخطواته أن يفهمها، فالحدس لديه يسمو على العقل Supra - intellectuelle وهو (الحدس) الذي يدرك الحياة في ديمومتها واستمراريتها، كما أنه يدرك النفس إدراكاً مباشراً وبه نصبح قادرين على معرفة المطلقات وما بينها من علاقات.

أما الغريزة فقد أراد لها برجسون في بعض مراحله أن تعلو على العقل لما تتميز به من ثبات وقوة وارتباط بالعادة، إلا أنها علامة تدل على الحيوان والحشرات أكثر مما تدل على الإنسان، فضلاً عن أنها الوسيلة القادرة على السيطرة والتحكم في المادة ذات الأساليب الجامدة التي لا تتطور، ووظيفتها وراثية متشخصة، لا تستطيع أن تتحول إلى حدس يكشف لنا عن أسرار الحياة، ولها اتصال بالعقل إذا استطاعت أن تصل إلى حالة من النقاء المحقق، رغم صعوبة هذا التحقق أو ندرته، وقد جعل برجسون الغريزة صفة من صفات الحيوان بينما وصف النبات بالسبات والخمود، ووصف الإنسان بالذكاء والعقل. والغريزة – كما قلنا – آلية تقتصر على الأخلاق المغلقة بما تفرضه من الزام وثبات، وتستخدم في الآلات العضوية ولها صلة بالإحساس لا بالاستدلال.

إذاً فالإنسان عاقل مبتكر خلاّق، بينما الحيوان غريزي، وبين العقل الإنساني

---

(١) د. محمد فتحي الشنيطي، «المعرفة»، ص ١٩٤.

والغريزة الحيوانية فارق طبيعي على الرغم من التكوين المزدوج للإنسان من عقل وغريزة.

ويهدف عقل الإنسان إلى صنع المواد القابلة للامتداد، ومن ثنايا الصنع Fabrication ينتقل إلى اللغة وهي وسيلة الاتصال بين بني الإنسان، وذلك عن طريق استخدام الرموز Symbols للدلالة على الأشياء.

ويضع برجسون أمامنا الحقائق الآتية:

١- العقل لا يتصور في وضوح إلا المنفصل.

٢- العقل لا يتمثل بوضوح إلا السكون.

٣- العقل لديه قدرة على التحليل والتركيب بلا حدود.

٤- علامة العقل متحركة بينما علامة الغرائز ثابتة.

٥- قاعدتا الوضوح والتمييز للعقل ينبعان من المنطق والهندسة اللذان ينبعان أساساً من ملاحظة الواقع الشيء الصلب الملموس.

ثانياً: مفهوم العقل عند رسل

- يعتبر برتراند رسل Bertrand Russell (١٨٧٢-١٩٧٠) رائداً من رواد الفلسفة المعاصرة في العالم بوجه عام، وفي انجلترا بوجه خاص، فهو أحد رواد المذهب الواقعي الجديد في الفلسفة، وهو مذهب يرى عالم الأشياء الخارجية، وهو العالم المادي، موجود بغض النظر عن وجود ذات تدركه، كما أنه رائداً لما يعرف في الفلسفة بالمنهج التحليلي Analitical Method وهو منهج يرد فيه صاحبه الكائنات والأفكار إلى أقل عدد ممكن من الأشياء البسيطة التي يتعدد تحليلها إلى عناصر أبسط منها، وهو رائد من رواد المنطق الرياضي والرياضيات معاً، ثم هو مناد بالسلام يرفض الحرب ويأبه الظلم، له العديد من الكتابات عن التربية والحرب والسياسة والسير الذاتية فضلاً عن اسهاماته التي لا يمكن اغفالها في الفلسفة والرياضيات.

ولقد تناول رسل مفهوم العقل في عدد من كتبه أهمها «تحليل العقل» Anal-ysis of min و «تحليل المادة» Analysis of Matter و «المعرفة الإنسانية:

مجالها وحدودها، Human Knowledge :Its scope and limits و «تاريخ الفلسفة الغربية».. History of Western philosophy وغيرها من الكتابات التي ذكر فيها شيئاً عن العقل، ذلك «الشيء المحير لكل من حاول دراسته، وفهم مكنونه، فإذا كان المخ نظاماً مادياً، فإن العقل «مادة» غامضة لم يتوصل العلم إلى جوهرها، ربما لأنها لا تتبع القوانين الطبيعية المعروفة»(١).

ويستهل رسل مناقشته لتحليل العقل(*) بقوله: «العقل هو الشعور أو الوعي Consciousness، فنحن نقول إننا نعي أو نشعر بما نرى أو نسمع، ونتذكر ما نعيه من أفكار ومشاعر، وأغلبنا يعتقد أن المناضد والمقاعد لا تشعر ولا تعي»(٢).

وقبل أن نسترسل في بيان مفهوم العقل عند رسل يجدر بنا الإشارة إلى أن رسل أكد أن مصدر كل تفكير سواء أكان مادياً أم مثالياً إنما يستمد عناصره من العالم الخارجي؛ لأن الادراكات إنما هي جزء واقعي من مادة مخ المدرك Real-ly Part of the matter of the percipient's brain ولكن عند فحص إدراكاتنا فإننا نحصل على معرفة خالصة تماماً ومختلفة عن المادة المكونة لأمخاخنا، وهذه هي المعرفة الحقيقية(٣).

إن النظرة العادية للحصول على المعرفة إنما تكون عن طريق عقولنا Our Minds ويختص بها علم النفس، أما المعرفة التي تأتي عن طريق أمخاخنا Our brains فإنها من اختصاص عالم الفزيولوجي Physiologist أما ما نسميه بالحوادث العقلية أو الذهنية Mental events فهي جزء من العالم الطبيعي، وأما

---

(١) د. عبد المحسن صالح، «التاريخ الطبيعي للعقل»، في عالم الفكر، المجلد الثالث عشر، وزارة الإعلام الكويت العدد الثالث، أكتوبر / نوفمبر / ديسمبر ١٩٨٢، ص ٣٢٤.

(*) لاحظنا عند استعراض كتاب «تحليل العقل» لرسل إنه تحليل سيكولوجي (نفسي) وليس تحليلاً فلسفياً أو بيولوجياً أو فزيولوجياً، ويبدو فيه تأثره بكتابات وليم جيمس في علم النفس والمدرسة السلوكية عند جون واطسون.

(2) Russell, "The Analysis of Mind", p. 11.

(3) Russell, B., "The Analysis of Matter", George Allen & Unwin Ltd., London, 1954, p. 382.

ما في رؤوسنا فهو عقل يختلف عما يراه الفزيولوجي تحت الجهر، وأنه لحري بنا أن نذكر أن كل ما هو واقعي فهو عقلي(١).

ويذكر رسل في مقدمة كتابه «تحليل العقل» أن العقل يتكون من الهيولي المحايدة Hyle، Neutral والتي أخذ بها وليم جيمس في دراساته النفسية فالعقل لدى البرجماتية يكتسبه الإنسان من خلال تعامله مع الحياة، فهو في جوهره موجود عاطفي، والإنسان يفكر ليعيش، كما حاول رسل التوفيق بين وجهات نظر العلوم المختلفة مثل البيولوجيا باعتبار الإنسان حيوان يخضع لسلسلة التطور التي قال بها لامارك وداروين وسبنسر، وعلم وظائف الأعضاء، وعلم الاجتماع، وعلم النفس الذي اتسعت دراساته في القرنين التاسع عشر والعشرين، وامتد تأثيرها إلى جميع مجالات المعرفة.

وتتم المعرفة الإنسانية عن طريق الإدراك والإرادة وكليهما عمليتان، أو هما عملية واحدة يسميها «رسل» الفعل Action واهتم رسل بنظرية «واطسون» Wat-son عن «الأفعال الشرطية المنعكسة» وهو مبدأ حديث لترابط المعاني أو تداعيها، وقد حاول رسل أن يلجأ إلى الجسم حتى يتخلص من لغز العقل المحير(٢) كما فرّق رسل بين السلوك القائم على المعرفة العقلية وبين السلوك القائم على العادات المتعارف عليها(٣).

ويدلنا الحس المشترك Common sense على أننا نعرف بعض الشيء عن العقل وبعض الشيء عن المادة، والفرق بين المعرفتين هو أن ما نعرفه بدون استدلال هو معرفة عقلية أو ذهنية، وأن العالم الطبيعي هو عبارة عن ملامح مجردة في الزمان والمكان، وبسبب هذا التجريد فإننا لا نستطيع أن نميز بين العالم المادي والعالم الذهني أو العقلي، فالعقل يبدو لنا بواسطة أشخاص يعانون من أشياء مختلفة، بينما تختص العواطف بالشعور باللذة والألم(٤).

---

(1) Ibid, (Situ), p. 382.

(2) Op. Cit., Several spots.

(3) Ibid, pp. 79 - 80.

(4) Russell, "Human Knowledge: Its scope and limits", George Allen and Unwin ltd., Second impression, London, 19[illegible], p.240.

ولعل هذا ما جعل رسل يفرق بين عالم الإنسان الداخلي، وعالمه الخارجي والتفرقة هنا تفرقة نفسية، وليست تفرقة طبيعية[1]، ومن هنا فإن الحوادث العقلية وصفاتها وكيفياتها حوادث يمكن إدراكها دون استدلال، بينما تدرك الحوادث الطبيعية في إطارها المكاني والزماني أو إطارها «الزمكاني».

١- الصور الذهنية في عمليات الفكر

تعتبر الصور الذهنية(*) مجرد انعكاس لإحساسات مضت، ولكنها تبقى في الذاكرة، فأنت عندما تسمع أحداً يتحدث عن نيويورك، فإن بعض الصور الذهنية تطوف بعقلك، أما عن المكان نفسه (إذا كنت قد زرتها بالفعل من قبل)، فهذه الصور وصور أحلامك أيضاً ما هي إلا صور خبراتك السابقة، وهي في تكوينها المبسطة إنما تأتي في هيئة صور الإحساسات، ولها دور مهم في عمليات الفكر[2]؛ لأنها عبارة عن مستودع للمعلومات.

وهذه الصور المقابلة للإحساسات يمكن تحديدها بالرجوع إلى أسبابها المختلفة فهي تحدث بسبب ترابطها مع الإحساس، وليس بسبب مثير خارجي للنظام العصبي، أو بسبب مثير خارج المخ، فحدوث الصور الذهنية لا يحتوي في ذاته على المعرفة ولكن الإحساس والصور الذهنية أيضاً يمكن التعرف عليها إذا توافرت الشروط المناسبة[3].

و «لدوكيس» C. J. Ducasse رأي ربما يكون مخالفاً لرأي «رسل» حيث يرى أننا لا نعرف العالم المادي الذي تعتبر أمخاخنا وأعضاء الحس التي بها ندرك الصور الذهنية أجزاءً منه، لذلك يرى «دوكيس» أنه ينبغي علينا أن نعرف

(1) Ibid, p. 241.

(*) الصور الذهنية إما حسية أو لفظية. وهي خبرة أو واقعة ذات طابع حسي يستحضرها الفرد في ذهنه. وإذا كان الإدراك الحسي هو تغطية الفرد لأشياء حاضرة بالفعل تؤثر في حواسه. فالتصور هو استحياء هذه الأشياء في الذهن على هيئة صور في غيبة التنبيهات الحسية. انظر د. أحمد عزت راجح، «أصول علم النفس»، ص ٣٣٣.

(2) Russell, "Analysis of Mind", p. 80.

(3) Ibid, pp. 109 - 110.

المصطلحات المستخدمة مثل «مادي» و «ذهني» و «عقل» و «حياة» كما ينبغي أن نعرف الفرق بين الذاكرة والصور الذهنية لأن الذاكرة هي عبارة عن تذكر الصور الذهنية المخزونة في الجهاز العصبي، فالجهاز العصبي هو السبب الضروري أو السبب الكافي لحدوث الصور الذهنية(1).

وتعريف «دوكس» للذاكرة هو نفس تعريف «رسل» لها حيث أنها تعتبر القدرة على استعادة مادة سابقة أو موقف أو حدث مضى، أي أنها القدرة على تكرار أحداث ماضية سواء أكانت أحداثاً لفظية أو حركية أو أفكاراً عامة أو خاصة، إلا أن هذا المعنى يتيح الفرصة للبعض أن يقول بأن الحيوانات تشترك مع الإنسان في امتلاك الذاكرة، بل إن «دارون» ذهب إلى أبعد من ذلك فقال بأن «للنبات» ذاكرة وقال «واطسون» (رائد المدرسة السلوكية) أن الذاكرة هي عادات، والعادة معنى أوسع من الذاكرة، والفرق بينهما هو «التكرار»، فالعادة تتطلب التكرار، بينما الذاكرة لا تتطلبه.

٢- رأي رسل في التمييز بين العقل والمادة

تعرض رسل في كتابه «المعرفة الإنسانية مجالها وحدودها» لمشكلة التمييز بين العقل والمادة، أو بين النفس والجسم، وقال إنها بدأت كمشكلة دينية عندما أراد الله أن يعاقب النفس لما اقترفته من خطيئة في الجنة، وهذا العقاب هو نتيجة العدل الإلهي Divine justice وإذا كان الله قد عفا عن النفس فإن ذلك نابع من رحمته الإلهية Divine mercy وذكر رسل أن الديكارتية أنكرت كل علاقة بين العقل والمادة، إلا أن ليبنتز قد ساهم في نجاح هذه الثنائية عن طريق استعانته بالمونادات، وتبع الديكارتية في إنكارها لهذه العلاقة كل من بركلي وفيشته Fichte وهيجل، وأدى التمييز بين العقل والمادة برسل إلى التمييز بين علم النفس وعلم الطبيعة، وهما علمان مختلفان، فعلم النفس يدرس السلوك الإنساني والحيواني على السواء، أي يدرس العقل أو الجانب اللامادي في الإنسان، وهو ما يميز علم النفس عن الفلسفة، هذا بالإضافة إلى أن علم النفس يهتم بدراسة

(1) Śmythies, J. R., and others, "Brain and Mind modern concepts of the nature of mind", Routledge and Kegan Paul, London, 1965. p. 89.

النواحي العضوية والإدراك الحسي، وعلم النفس يتعامل مع المعطيات الخالصة التى ينطاق منها ما هو عام[1] إلا أنه يصعب علينا البرهنة على مثل هذه المعطيات الخالصة مثل الاستيطان والتجارب المنعزلة لروبنسون كروزو والأحلام، وأحوال المتصوفة وذلك لخصوصياتها.

ويضيف رسل قائلاً إن علم النفس يختلف عن علم الطبيعة وعلم وظائف الأعضاء ومستقل عنهما في بعض النواحي، فإذا كانت كل المعطيات الطبيعية معطيات نفسية، فإن العكس ليس صحيحاً[2]، فالحياة والعقل نادرين ولهما تأثير ضئيل على سير الحوادث هذا إذا أردنا الإجابة على مثل هذا التساؤل «ماذا نعرف؟» أما إذا أردنا الإجابة عن تساؤل آخر مثل «كيف نعرف؟» فإنهما، أي الحياة والعقل، سيكون لهما شأن عظيم لأن السلطة هنا ستكون بالنسبة لعلم النفس هي الأعلى[3].

وإذا كان «رسل» يرى أن مشكلة «التميز بين العقل والبدن»، أو بين العقل والمادة، مشكلة دينية بحتة، وأدخل التفسير الديني بدلاً من التفسير العقلي القائم على البحث الفلسفي، فإن فيلسوفاً آخر مثل «جلبرت ريل» Gibert Ryle يرى أن موقف ديكارت لم يكن بالشكل الذي تحدث عنه رسل، ذلك أن ديكارت عندما أراد أن يبحث في العلاقة بين العقل والبدن. وجد نفسه في مأزق، فهو كرجل متدين لا يستطيع أن يقبل أن يكون الإنسان آلة، كما قبل بهذا «هوبز» وهو كرجل علم، يحاول ألا يقل عن معاصره «باسكال»؛ لذلك فهو لا يستطيع أن يهمل مطالب النواحي الآلية في الإنسان، وهكذا وجد ديكارت نفسه بين موقفين متعارضين حاول التوفيق بينهما بعين رجل الدين لا العالم المتفيهق[4].

وإذا كانت مشكلة العلاقة بين العقل والبدن مشكلة قديمة، ولم تجد لها حلاً

---

(1) Ibid. p. 65.

(2) Ibid, pp. 66 - 67.

(3) Ryle, Gilbert, "The concept of Mind", Hitchison of London, fifth printing June 1958, First printing, October, 1949, p. 19.

(4) Ibid, p. 19.

نهائياً حتى الآن، فإن النظر فيها يقودنا إلى أن نتساءل كما تساءل بعض الفلاسفة المحدثين أمثال Gordon Rattray Taylor في كتابه Natural History of the mind، الذي أطلق هذا التساؤل «هل الإنسان آلة؟»، وعلى ضوء إجابتنا عن هذا التساؤل يمكننا أن نحدد شكل العلاقة بين العقل والبدن، إلا أن هذه الإجابة ليست بمثل هذه السهولة، حيث أن البعض يخلط بين العقل والمخ، وهذا الخلط يؤدي بالباحث إلى الوصول إلى نتائج مضللة. فالمخ كما يرى «جوردون تايلور» «هو مركز لعمليات معقدة وكثيرة ومتناقضة... مثل الجوع والشبع، واللذة والألم والنوم واليقظة، والهدوء والهياج الخ»[1]. وبهذا يثبت أن المخ يتعلق بالأشياء المادية، وهذا التفسير هو ما يرتأيه العلماء الماديين لأنه يتفق ووجهة نظرهم، كما يتفق وواقع العلوم التجريبية، وعلى الرغم من هذا التفسير إلا أن جوردون تايلور، ونحن معه، لا يرى أن الإنسان آلة حية متحركة، وإلا لسقط عنه الجانب الإنساني، كما أن العقل هنا يتعلق بالجانب الروحي وهو ما يجعل قولنا بأن الإنسان آلة حية، قولاً غير مقبول، ولا يتفق مع «روحانية» الإنسان، كما أن العقل يتعلق بالوعي والذكاء الإنساني الذي يراه «ريل» مرادفاً لصفات مثل المهارة والحساسية والعناية والمنهجية والتركيز والمنطقي والنقدي والتجريبي[2]، بينما يعني «غياب العقل» أن بعض الناس يتصرفون دون وعي كما يفعلون، أو دون أن يلاحظوه ملاحظة جيدة، عكس اصطلاح Minding الذي يحتوي في ذاته على الاهتمام والرعاية معاً، فالعقل لدى علماء المعرفة والأخلاقيين هو بالإضافة إلى قدرته على الملاحظة يعبر عن الاستدلال والوعي[3].

٣- نظرية المعرفة ومفهوم العقل لدى رسل

يتساءل رسل عما إذا كانت عقولنا فعلاً «أدوات» للمعرفة، وإذا كان ذلك كذلك إذاً فإنه من الضروري تحليل العقل وتفحصه على أساس هذا التساؤل (هل عقولنا حقاً أدوات للمعرفة؟) وإهمال هذا السؤال في نظر رسل يشبه أن نذكر

(١) د. عبد المحسن صالح، «التاريخ الطبيعي للعقل»، عالم الفكر، ص ٣١٦.

(2) Ryle, p. 315.

(3) Russell, "The Analysis of Mind", p. 254.

الترمومتر أو أن نذكر وظيفته ألا وهي قياس درجات الحرارة، كذلك من الضروري بعد تحليل العقل أن نحدد مجال المعرفة وحدودها.

إلا أن رسل عندما وجد نفسه في موقف دقيق، وأن هناك صعوبة بالغة في تحديد المعرفة، آثر أن يقسم مناقشته لهذا الموضوع (تحديد المعرفة) من أجل بيان ماهية العقل إلى خمس نقاط هي:

١- ترى المدرسة السلوكية في علم النفس أن المعرفة هي استجابة للبيئة Environment Response، ويرى رسل أن المعرفة لا تتم فقط بالملاحظة الخارجية كما يقول السلوكيون. كما أن الإحساس ليس هو الشكل الأمثل للمعرفة، غير أن الإدراك الحسّي Perception يستطيع أن يكون نقطة جديدة للانطلاق نحو المعرفة، حيث يختلف الإدراك الحسي عن الإحساس في أن الإحساس يمدنا بترابط يعتمد على العادة Habitual associates، أما الإدراك الحسّي فإنه يحتوي على عناصر غير حسّية يمكن أن تفسر لنا باعتبارها نتيجة العادة Habit التي تمدنا بها العلاقات المتبادلة والمتتابعة Frequent Correlations[1].

٢- أثار الفلاسفة أنفسهم الحديث عن مشكلة المعرفة ونشروها سواء كانت معتقدات فردية Single beliefs أو أنساق من المعتقدات System of beliefs.

٣- تثير نظرية المعرفة مبدأ التحقيق Verificability لأن المعتقدات قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة فما هو محك التأكد بعد أن بدا أن هناك ظروفاً تعمل على تأكيد المعرفة.

٤- وقد وضع رسل مشكلة الصدق والكذب وما ينشأ عنهما من تحديد لمعنى القضايا في الاعتبار، وهي مشكلة تتصل أصلاً بمبدأ التحقيق[2].

(٥) من رأي رسل أن أساس المعرفة هو ما يسميه «معرفة بالاتصال المباشر» وهي المعرفة التي تتم باللقطات الحسّية المباشرة للمعان الضوء ونبرات الصوت ولمسات الصلابة والليونة وغيرها، وهذه المعطيات الحسّية هي

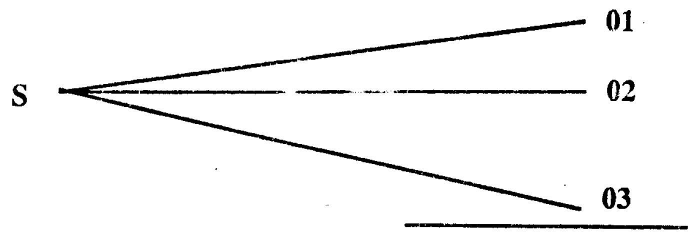
(1) Russell, "The Analysis of Mind", p. 158.
(2) Ibid, p. 254.

المادة الخام الأولية لكل معرفة، والتي يمكن ردها إلى «الحوادث» المتلازمة والمتتابعة[1].

وقد حاول رسل أن ينأى بنظرية المعرفة عن النزعة «الذاتية» التي هي من صفات المذهب المثالي، وتقوم نظريته على أساس أن العالم الخارجي موجود ولكن وجوده إنما هو «خارج ذاتي» بمعنى أن وجود العالم الخارجي، ووجود ذاتي بعقلي المدرك له يعتبران وجودان متخارجان لا وجود واحد متداخل، وبهذا يحاول رسل أن يقول إن العالم الخارجي ليس من صنع العقل ومدركاته ومقولاته كما يقول بذلك المثاليون، وإنما للعالم الخارجي وجود مستقل، ومن هنا اهتم التجريبيون بالعلوم الطبيعية والرياضية كي يتمكنوا من دراسة الواقع دراسة مستفيضة ومستقلة ومتعمقة بعيداً عن تحليلات اللغة التي حاولت «البنيوية» دراستها واستخراج تكويناتها وأبنيتها.

وعلي الرغم من ذلك فإن رسل عند حديثه عن الأشياء التي يدركها إدراكاً مادياً، يقول إنها أشياء ذهنية Mental Objects بمعنى أن إدراكي للأشياء ليس إدراكاً مادياً، أي أنني لا أدرك الأشجار بمادتها، وإنما أدركها بصورتها الذهنية كما أدرك الألم[2].

ويشرح «شوميكر» Shoemaker مقصد رسل بقوله: «إننا نستطيع أن نقول إن الصورة التي نستخدمها لتمثيل إدراك الأشياء الذهنية إنما تكون على مثال نوع الصورة التي نرسمها، إذا طلب منا أن نرسم رجلاً يرى الأشياء المادية»[3] ولعل الرسم الآتي يوضح ما يقصده «شوميكر» من قوله السابق.



(١) انظر: د. زكي نجيب محمود، «نافذة على فلسفة العصر»، ص ص ١٢١ - ١٢٢.

(2) Shoemaker, Sydney, "Self - Knowledge and self - Indentity", allied Publishers pr. ltd., New-Delhi, 1971, p. 66.

(3) Ibid, p. 67.

وأراد رسل بعد هذا أن يحدد مفهوم العقل وهو لديه أداة المعرفة التي تعني دراسة العلوم وبناء النظريات، كما تعني التعلم والاكتشاف والاختراع[1]، من هنا شرع رسل يحلل العقل محاولاً فهمه ودراسته وبيان أنه أداة المعرفة ووسيلتها الفعالة، وكانت دراسة رسل للعقل دراسة نفسية، وتضمنت دراسته للعقل وتحليله إياه، دراسات عن «الوعي» و «الغريزة» و «العادة» و «الرغبة» و «الشعور»، و «الاستبطان» و «الإحساسات» و «الصور الذهنية» و «الذاكرة» و «العواطف» و «الإرادة» وغيرها من الدراسات.

ويعتقد رسل أن الوعي يختلف عن الإحساس وعن الصور الذهنية، والذاكرة والمعتقدات والرغبات، وعلي الرغم من هذا الاختلاف فإن الوعي يدخل فيها جميعاً، ويؤكد ذلك «هنري هيد» Henry Head بقوله إن «الإحساس بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، يتطلب وجود الوعي»[2]، والإحساس لا يدخل في الوعي إلا عندما يتم تذكره، أما إذا كان ا لإحساس «خام» بعيداً عن الذاكرة، فإنه لا يدخل في الوعي ولا يتضمنه الوعي بأي حال من الأحوال «والوظيفة الأساسية للوعي والفكر هي قدرتهما على الاستدلال برغم تباعد المسافة الزمنية أو المكانية، ولكنه لا يكون مثيراً لحواسنا في الوقت الحالي[3]، وطالما أن الوعي معقل كل هذا التعقيد فهو لا يمكن أن يكون الصفة المميزة للعقل، فقد رأينا كما يقول رسل أن الاعتقاد والصور الذهنية تدخل في تركيب هذا الوعي، لذلك فإن أي تعريف للعقل إنما يكون هو هذه التحليلات نفسها[4].

أما بالنسبة للخبرة فإن الأعصاب هي التي تتعرف عليها أكثر من العقل، وإذا كان الأمر كذلك فإن احتمال معرفة الخبرة لا يمكن أن تتم باستخدام العقل، ويمكن أن نسمي الرغبة بـ «الوعي» عندما تكون مصاحبة باعتقاد صحيح يجلب لنا السكينة وإلا فإننا نسميه «اللاوعي» ، وكل الرغبات البدائية هي من نوع «اللاوعي» Unconsciousness ويشترك الحيوان مع الإنسان في هذا النوع من الرغبات[5].

(1) Ryle, Gilbert, "The concept of Mind", p. 317.
(2) Op. Cit., p. 288.
(3) Ibid. p. 292.
(4) Ibid. p. 292 - 293.
(5) Ibid. p. 76.

هذا وقد استخدم «ويستر» Webster في قاموسه New International Dictionary تعريفاً للعقل يتضمن نفس مفهوم رسل له، فإن «ويستر» يرى أن، العقل موضوع الوعي أو النفس كذات وهذه الذات هي التي تشعر وتدرك وتريد وتفكر وتعي ذاتها، خاصة الوعي الفردي، وقد استخدم ديكارت نفس هذه التعبيرات، ويستخدم «سميثز» Smythies مصطلح «الذهني» Mental لكي يعبر به عن العقل وهو القدرة الذهنية لأي نشاط عضوي[1]، وقال «وليم جيمس» عن العقل إنه تيار متدفق من الوعي Stream consciousness بينما يركز «فرانز برنتانو» Franz Brentano على أن الظاهرة العقلية إنما هي الظاهرة المقصودة، وليست الظاهرة العشوائية، فالظاهرة المقصودة تحتوي على «موضوع» فهي إذاً ليست ظاهرة فارغة من المضمون[2].

ويمكن إيجاز موقّف رسل من المعرفة فتقول إنه يرى أن المعرفة الإنسانية معرفة غير محددة المعالم، وهي معرفة جزئية، ليس لها تحديد ممكن[3]، بينما تبدو حيرته بالنسبة لمفهوم العقل بين الدراسات النفسية الحديثة. وبين مفاهيم المدرسة التجريبية. الانجليزية ومعطياتها المحددة، فيقول رسل «فإذا كنّا على حق في تحليلنا للعقل، فإن المعطيات الممكنة في علم النفس هي الإحساسات والصور الذهنية وعلاقة كل منهما بالآخر، كما تبدو لنا المعتقدات والرغبات والاختيارات وغيرها، تبدو لنا كظاهرة معقدة، تتكون من الإحساسات والصور الذهنية متداخلين تداخلاً كبيراً»[4].

أما خلاصة بحث رسل عن «تحليل العقل» فيمكن اجمالها في النقاط الآتية:

١ – لا تختلف الطبيعة عن علم النفس من حيث المادة ويشبه العقل والمادة علم الطبيعة وعلم النفس من حيث تكوينهما المنطقي، أما من حيث الجزئيات

---

(1) Smythies, J. R., and others, "Brain and Mind modern concepts of the Nature of Minds", pp. 71-72.

(2) Shaffer, Jerome, "Mind - Body problem", p. 338.

(3) Russell "Human Knowledge: Its scope and limits", p. 527.

(4) Russell, "The analysis of Mind", pp. 299 - 300.

فلهما علاقات مختلفة، يقوم علم الطبيعة بدراسة بعضها، بينما يدرس علم النفس بعضها الآخر، فعلم الطبيعة يدرس جوانبها الإيجابية، بينما يدرس جوانبها السلبية.

٢- يعتبر الوعي ظاهرة معقدة ومختلفة في صفتها العامة عن الظاهرة العقلية.

٣- يعتبر العقل موضوع درجة حيث أنه مجموعة من العادات المعقدة.

٤- جميع معطياتنا -- سواء في علم الطبيعة أو في علم النفس - ترتبط بقوانين السلبية السيكولوجية.

٥- العقل عبارة عن تكامل قدرات من أنواع محددة، تكون في مجموعها الطبيعة.

٦- في مجال الرياضة البحتة نستخدم مدركات عقلية لا يمكن تعريفها إلا على أساس من المنطق(١).

ثالثاً: الحركة «اللاعقلية» ونقد العقل وأزمته

منح كثير من المفكرين سواء أكانوا فلاسفة أو العلماء أو أدباء أهمية كبيرة للعقل، فرفعوا شأنه وعظموا سلطانه، وأرجعوا إليه كل شيء، حتى طغى العقل وأصبح الآمر الناهي، إلا أنه - وطبقاً لقانون نيوتن لكل فعل رد فعل - وبتقدم الزمن ظهرت حركة لا عقلية أو حركة اللامعقول، أو اللاعقلانية، وكلها معان واحدة تفيد أنها مضادة للعقل Anti - Reason(*) أو ثورة على نفوذه الذي استشرى.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٦١.

(*) اللامعقول هو المناقض للعقل، أو الغريب عن العقل، ويقابله المعقول. واللامعقول Irrational عند «مايرسون» هو الذى يجاوز حدود العقل، أو الذي يقف عند التفسير المنطقي للأشياء. واللامعقول هو «اللامفهوم» Inintelligible الذى لا تستطيع إدراكه أو تفسيره بأسباب مقبولة في العقل.

واللامعقول هو اللامنطقي ويطلق على العدد الأصم Nombre Irrational وهو الذي ليس بينه وبين الواحد اشتراك في القياس.

انظر: د. جميل صليبا، «المعجم الفلسفي»، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، مادة اللامعقول، بيروت، ١٩٧١، ص ص ٢٧٥ - ٢٧٦.

وعلى الرغم من أن ذلك لا يعني أن الإنسان عقل كله - بالمعاني(*) التي حددنا بها «العقل» إذ هنالك في حياته إلى جانب يقينه بالأهداف ورسم الخطوات الموصلة إليها، «حالات» يكابدها ويعانيها، منها الانفعالات والعواطف والرغبات وما إليها، تعترضه وتملء نفسه، فإما كتمها في صدره، وإما حاول أن يعبّر عنها للآخرين؛ فإذا ضممنا جميع الأقوال التي قالها قائلوها من «حالات»، اعتملت بها أنفسهم، كان لنا من مجموعها مجال «اللامعقول» في الثقافة التي تقصيناها بالنظر والدرس[1].

ويعود سبب هذه الحركات الثائرة على العقل إلى الأحداث الجسام التي مرّت بها الإنسانية، خاصة بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، وانتشار الثورة الصناعية التي طحنت الإنسان طحناً كي تنمو وتزدهر. وغيرها من المتغيرات التي أصابت المجتمع، فأظهرت الإنسان بمظهر المفتقر إلى العقل، وحسن التدبير؛ لأنه يحطم بيده حضارته التي بناها على مر الأزمان بفكره وعرقه ودمه، وعلى الرغم من أن هذه الحركة تعتبر ثورة على العقل، إلا أنها تحتوي في طياتها على منتهى العقل والاتزان، ويخطأ من يظن أنها حركة لا عقلية بمعنى أنها خلو من العقل خلواً تاماً.

وقد بدت النزعة اللاعقلية على النحو الآتي:

١- الفرق بين اللاعقلي واللاشخصي.

٢- نظرية العبث الوجودية.

٣- المعرفة اللاعقلية.

٤- نقد العقل وأزمته.

(*) المعاني هي ثمرة من ثمرات نشاط عقلي خالص، وأن من خصائص العقل انتقال من المفرد إلى العام، ومن المتعين إلى المجرد، وقدرة العقل على التحليل والتركيب، قدرة الناس على السيطرة على قوى الطبيعة بفضل ما يملكون من عقل، وتحويل الخصائص الكيفية إلى خصائص كمية وغير ذلك من المعاني.

(١) د. زكي نجيب محمود، «المعقول واللامعقول» دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ، ١٩٨١، ص ص ٣٦٥ - ٣٦٦.

١ - الفرق بين اللاعقلي واللاشخصي

يقال إننا نستطيع تحديد «اللاعقلي» عن طريق تحديدنا «للعقل»؛ فمعنى العقل في الفلسفة المثالية هو العلاقات الضرورية بين فكرة وفكرة أخرى تلزم عنها كما نجد في الرياضيات، الروابط المكتسبة عن طريق الخبرة التجريدية ليست عند المثاليين دالة على العقل؛ أماهيوم في القرن الثامن عشر، والغزالي في القرن الحادى عشر فقد أنكرا وجود علاقات ضرورية بين السبب والمسبب، وبهذا لا يكون إدراك السببية عملية «عقلية»؟ إن الروابط الضرورية العقلية مقصورة على «الأفكار» دون «الأشياء» أو «الأحداث». أما عند الفلاسفة التجريبيين فالعقل هو الانتقال من مقدمة (فكرة كانت أو شيئاً أو حدثاً) إلى نتيجة، سواء كان هذا السير في دنيا الأفكار أو في دنيا الظواهر الطبيعية؛ يتفق المثاليون والتجريبيون معاً على أن العقل حركة استدلالية يحدث بها انتقال من بدء إلى نهاية، ويختلفان في أن الحركة الاستدلالية التي هي، «عقل» مقصورة عند المثاليين على توليد الأفكار بعضها من بعض، ولكنها تتسع عند التجريبيين لتشمل استدلال «الوقائع» أيضاً بعضها من بعض.

من هذا التحديد لمعنى العقل يتبين أن «اللاعقلي» هو «حالات» تسكّن الإنسان، وليست «بانتقالات» من مقدمة إلى نتيجة[١].

بينما يرى البعض الآخر أن اللاعقلي هو من يرفض سلطة العقل، فيقول «فيرويزر» Fairweather إن الرجل يمكن أن يوصف بأنه لا عقلي إذا ما انغمس في أخطاء من نوع ...ص أو قام باستدلال لا نفع فيه ولا فائدة ترجى منه[٢].

وهناك أمثلة توضيحية يمكن أن نبين من خلالها حالات العقل واللاعقل منها أن وقفة العلم تعتبر من العقل وكذلك خصائص التفكير العلمي هي نفسها من خصائص العقل، فضلاً عن الانتقال من الجزئي إلى الكلي، ومن المتعين إلى المجرد، وتحويل الخصائص الكيفية إلى صيغ كمية، والموقف الإنساني يعد

(١) د. زكي نجيب محمود، «المعقول واللامعقول»، ص ٣٥٩، ص ٣٦١ وما بعدها.

(2) Fairweather, Eugene F., "Irrationalism", in the Encyclopedia of philosophy, p. 214.

أيضاً من العقل. أما أمثلة اللاعقل فهي الانفعالات والعواطف والرغبات، فهي حالات خاصة تميز بها أصحابها دون غيرهم. وترد مدارس علم النفس المعاصر من فرويدية وسلوكية العقل إلى اللاعقل، ويعد سلطان العادات والتقاليد والعرف من حالات اللاعقل وقد أشار إليها «ولتر بادجوت» في كتابه «الفيزياء والسياسة». وفي عصرنا يعتبر رابط الأنماط السلوكية عند الناس بألفاظ معينة يرددها لهم أولو الأمر من ظواهر اللاعقل[1].

ومن الأمثلة الصارخة على التفكير اللاعقلي نظرية جان بول سارتر J. Paul Sartre (١٩٠٥-١٩٨٠) الشهيرة والتي مؤداها أن الوجود سابق على الماهية، وهو افتراض ساحق ماحق لأن التعارض بين الوجود والماهية يلزم عنه بالضرورة تعارض آخر بين العقلي واللاعقلي «فالنظر في الماهية يعني النظر في العام، والكلي والضروري، أي فيما يستخلصه العقل من الجزئيات، بينما استبعاد الماهية والنظر في الوجود يعني الامساك بالوجود الفردي المشخص. وهذا التفرد في ذاته يعني المنافاة للعقلية؛ لأن العقل لا يمسك إلا بالكلي فيبقى الوجود فردياً جزئياً غير ضروري. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن استبعاد الله تعالى يبقي الوجود بلا سبب ولا معنى. ومن هنا يتصف الوجود عند سارتر باللامعقول وانتفاء المعنى»[2].

ومما سبق يتضح أن الوجود يتصف باللاعقلية ويفقد معناه إذا أنكرنا وجود الله تعالى، ويعد هذا القول قولاً غريباً لأن سارتر يوصف بأنه فيلسوف ملحد، هذا فضلاً عن أن سارتر عندما يقول بأن الوجود سابق على الماهية فإنما يعني أن الموجود أو الكائن الحي المفكر يصنع نفسه حين يقف من الأشياء الموقف الخاص به، ويذكر سارتر مفسراً معنى أن الوجود يسبق الماهية بأن الإنسان يوجد أولاً ويلاقي نفسه، وينبثق في العالم، ثم يعرف نفسه بعد ذلك[3].

وقد أطلق عنواناً واسعاً فضفاضاً على الحركات اللاعقلية هو «الوجودية»

---

(١) انظر: د. زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ٣٧١.

(٢) د. حبيب الشاروني، «فلسفة جان بول سارتر» منشأة المعارف، الإسكندرية، بدون تاريخ، ص٢١.

(٣) هنري توماس ودانالي توماس، «أعلام الفكر الأوروبي»، ص ١٨٩، ص ١٩١.

حتى أن القول بأن الإنسان يجب أن يتلاءم مع اللاعقلية واللامعقول ليست قولاً جديداً فقد أشار الفيلسوف الدانماركي سورين كيركجارد (١٨٣١-١٨٥٥) والفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) والقصاص الروسي دوستويوفسكي (١٨٢١-١٨٨١) والألماني مارتن هيدجر (١٨٨٩-١٩٧٦) ثم انتشر على نطاق واسع من خلال أعمال جان بول سارتر القصصية والمسرحية في الغرب وتوفيق الحكيم في الشرق.

ولقد مرت الحركة اللاعقلية بمراحل مختلفة مثلها في ذلك مثل أي حركة عقلية أخرى، وأقرب هذه المراحل ظهرت في عصر التنوير فقد شهد القرنين السابع عشر والثامن عشر تغييرات عقلية في الميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق والسياسة وشارك في هذه التغيرات كل من ديكارت ولوك وهوبز وليبنتز وسبينوزا وهيوم، وقدموا لنا تصوراتهم بشأن العالم، علي الرغم من أنهم اختلفوا في الوسائل المستخدمة في هذا الشأن، وحاولوا قدر استطاعتهم أن تكون هذه التصورات مطابقة لما يقبله العقل[1].

وهناك نظرية ترى أن العقل الذي يتميز به الإنسان ليس خاصاً به وحده، وإنما هو انعكاس العقل الكلي على الأشخاص، ونسبة هذا العقل الكلي إلى العقل الفردي كنسبة ضياء الشمس إلى حاسة البصر، فجميع الحقائق الأزلية مجتمعة في العقل الكلي،ة وهذه النظرية تسمى «نظرية العقل اللاشخصي» Impersonal Reason Theory وإذا كان جميع الأشخاص يدركونها إدراكاً واحداً فمرد ذلك إلى أنها مستقلة عنهم، موجودة خارج نفوسهم، وقد ظهرت هذه النزعة أكثر ما ظهرت في فرنسا وبدت واضحة لدى علماء الاجتماع ممثلة في نظرية العقل الجمعي The Collective Mind عند دوركايم وزعماء المدرسة الاجتماعية الفرنسية[2].

وكان لهذه النظرية شكلاً آخر وهو القول بأن العقل لا شخصي، لا لأنه موجود خارج نفوسنا، بل لأن معقولاته واحدة في جميع الناس، وهي أفكار تعتبر منطقية ويقال عنها أيضاً إنها فطرية، مثل فكرة أن الشيئين المتساويين لشيء

---

(1) Op. Cit., p. 214.

(٢) د. جميل صليبا، «المعجم الفلسفي»، ص ٢٦٤.

ثالث متساوون جميعاً، وأن الكل أكبر من الجزء، فهذه الأفكار ليست خاصة بشخص دون آخر، وإنما هي حقيقة كلية مشتركة بين العقول(١).

ومما سبق يتضح مدى اختلاف كلا المصطلحين عن الآخر، وإن جمع بينهما مفهوم العقل.

٢- نظرية العبث الوجودية

استندت نظرية شوبنهور على دراسة ما وراء الواقع الظاهري، ومع ذلك فهناك من المفكرين من يفوق شكهم شك شوبنهور ذاته، إلا أنهم اتخذوا منه نقطة لمعرفة الحقائق الشخصية مثل نظرية العبث في أعمال الوجوديين المعاصرين أمثال هيدجر وكيركجارد وسارتر وكامي وسيمون دي بوفوار، وقد بقي سارتر داخل الإطار الديكارتي.

إلا أننا قبل أن نشرح وجهة نظر سارتر في نظرية المعرفة، يجدر بنا أن نشير إلى الظروف التي نشأت فيها الوجودية وأن نعرف خصائصها الأساسية. فقد نشأت الوجودية في ظروف مهمة وصبت جل اهتمامها على الإنسان، فقد جاءت تعبيراً عن الجيل الجديد من الشباب في أوروبا الذين عانوا من أهوال الحربين العالميتين والشد والجذب بين الانتصارات والهزائم التي لم يكن لها معنى سوى «سقوط» الإنسان بقيمه المتوارثة، وإذا كان العقل لا يستطيع أن يتقدم في هذا السبيل لينبئنا عن شيء أو ليقرر أمراً فلا مندوحة عن استعمال الشعور فهو وحده الذي يعتمد عليه في تبليغنا أشياء كثيراً ما نفتقدها بين المجالات الوجدانية(٢).

ويقول سارتر إن الوجودية تعني باديء ذي بدء نظرية تجعل الحياة الإنسانية ممكنة، كما تعلن بأن كل حقيقة وكل فعل إنما يتضمنان بقاء الإنسان إنسانياً ذاتياً ويضيف سارتر أن مصطلح «الوجودية» أصبح ذو معنى واسعاً، نظراً لتعدد الآراء ووجهات النظر لكل من أدلى بدلوه في هذه الفلسفة(٢).

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٦٤.

(٢) د. الديدي، «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة»، ص ١٩٣.

(2) Sartre, Jean-Paul, "Existentialism", translated by Bernard Frechtman, philosophical Library, New York, 1947, p. 12.

ويعتقد سارتر أن الإنسان هو صانع نفسه - طبقاً لفرضيته بأن الوجود سابق علي الماهية - أي أنه ذاتي[1] والذاتية لها معنيان، المعنى الأول أن الإنسان الفرد يختار ويصنع نفسه، والمعنى الثاني أنه من المستحيل للإنسان أن ينقل هذه الذاتية إلى الآخرين، والمعنى الثاني هو المعنى الجوهري للوجودية[2]، وعندما يعلق سارتر على كوجيتو ديكارت يقول إن عبارة «أنا أفكر إذاً أنا موجود» تعني الدقيقة المطلقة لوعي الإنسان بذاته، كما أنها النظرية الوحيدة التي تمنح الإنسان نوعاً من «الكرامة» لأنها النظرية الوحيدة التي لا تقلل من شأن الإنسان وتجعله في مصاف الأشياء، مثلما تفعل النظريات الأخرى خاصة الماركسية المادية[3].

ولقد بنى سارتر نظرية المعرفة على أساس تصور الإنسان كذات واعية مفكرة، بناءً على ما اعتقده في كوجيتو ديكارت، وفي مقابل الذات الواعية المفكرة هناك العالم الخارجي، وهو مادة غير مفكرة، إلا أن العالم الذي نعيه ليس عالماً ذكياً في نظر سارتر ذلك أن طبيعته تطابق نظام الحد المنطقي، ويضمن وجوده الخير الإلهي Benevolent deity.

وعبّر سارتر عن وجهة نظره في الوجود المادي في روايته «الغيثان» La Nausée التي تحتوي على العديد من الموضوعات، إلا أننا نعتبر أن كتابه الفلسفي المعبّر إنما هو «الوجود والعدم» L'Être et le néant وإذا عدنا إلى رواية الغيثان نجد أن بطلها «روكنتان» Roquentin يتصف بالضياع والفقدان، ويلتصف «بعالم التفسيرات والاستدلالات» إلا أن هذا العالم ليس عالم الوجود كما يعبر بذلك «روكنتان»[4] وهو في الحقيقة تعبير عن رأي سارتر نفسه.

وقد حاول الفلاسفة الوجوديون وعلى رأسهم «كيركيجارد» Kierkegaard والذي يعتبر من المؤسسين الحقيقيين للوجودية الحديثة، أن يقيموا فلسفتهم التي تعبّر عن حالة «لا معقولة» بعيداً عن الأنساق الفلسفية المحددة لديكارت وهيجل بل بعيداً عن مقولات الفكر المجردة؛ لأن الوجودية اتصال بالإنسان، فهي فلسفة

(1) Ibid. p. 18.
(2) Ibid, p. 20.
(3) Ibid. p. 43.
(4) Fairweather, "Irrationalism", p. 215.

الإنسان كما أنها «ثورة الحياة على الفكر.. وثورة الوجود على العقل.. وثورة الوجدان على المنطق العلمي الجاف»[١].

ويبدو مما سبق وبمعنى ما من المعاني أننا لا نتلاءم تماماً ككائنات بشرية مع العالم، كما أن تطلعاتنا لا تفي بالغرض منها، أما جوهر ما يسمى «بالعبث الوجودي» فهو التناقض القوي بين الواقع الحادث غير المنتظم من ناحية، وبين متطلبات العقل التي فشل الواقع في تحقيقها من ناحية أخرى[٢] كما أن جهل الإنسان بمصيره ومخاوفه من هذا المصير مع غياب النزعة الإيمانية تجعله ينظر إلى الحياة على أنها عبث لا طائل من تحته، كما أنها وهم، وعليه فإنه يجب على الإنسان أن يحيا حاضره ولا يتطلع إلى المستقبل.

٣- المعرفة اللاعقلية

علي الرغم من تأكيدات «نيتشه» Nietzsche الواثقة فيما يتعلق بحدود الحس المشترك والعلم فإنه لم يصادر في الواقع على الصيغة العليا للمعرفة من حيث قدرتها على تقديم مشروعات وهمية للفكر العادي وفهم العالم فهماً واضحاً كما هو في ذاته، وفي تحليله الأخير لم يكن هناك مفر من تقديم بعض التفسيرات.

وحاول «شلنج» Schelling في كتابه «الفلسفة والدين» أن يقدم لنا نسقاً آخر من انساق الفكر والمعرفة، فقدم الحدس إلا أنه قدمه بطريقة غامضة أو «شبه دينية» Quasi-religious ويقول عن الطبيعة أنها «الطبيعة هي المطلق ذاته إذا نظرنا إليه على أنه مثالي فإنه يكون حقيقة مباشرة، إلا أنه لا يمكن معرفته من خلال التفسير بل من خلال الحدس[٣].

ونظر شوبنهور إلى العالم على أنه «إرادة» و «فكرة»، وهو يستخدم «الفكرة» هنا بنفس المعنى الذي استخدمها بها كل من «لوك» و «بركلي» أي بمعنى أنها موضع للنشاط العقلي، لذلك فهي تتضمن الخيال والإدراك الحسي معاً ويعلن شوبنهور قضيته الفلسفية فيقول إن «العالم هو تمثلي بالحاضر» The World is my Presentation ويعني بها أن العالم يقدم نفسه كمظهر للذات العارفة وهذا

---

(١) د. الديدي، «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة»، ص ١٩٧.

(2) Op. Cit., p. 215.

(3) Ibid, p. 216.

المظهر الذي يقدم نفسه لشوبنهور إنما يكون على شكل الزمان والمكان والسببية، حيث إنها صيغ قبلية للمعرفة(١).

أما العقل عند شوبنهور فهو القاعدة الأساسية لملكة التصورات المجردة(٢)، وبهذا يدلل «شوبنهور» علي أنه فيلسوف مثالي حيث يتحدث عن الأشكال القبلية للمعرفة ويجعل العقل هو القاعدة الأساسية للتصورات القبلية المجردة، كما أن المعرفة لديه تأتي نهاية لسلسلة الاستدلالات العقلية. وفي رأيه أن المعرفة الحدسية إنما يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، بينما يعتبر العقل ملكة إنسانية مختلفة للتصورات(٣).

وربما خلط شوبنهور هنا بين المعرفة الحدسية والمعرفة الغريزية، لذلك اعتبر أن الإنسان والحيوان يشتركان في المعرفة الحدسية، بينما جعل المعرفة العقلية يختص بها الإنسان وحده، وهو يتفق هنا مع المؤلف «توماس وايتكر» Thomas Whittaker الذي أخذ في اعتباره أن العقل هو أساس المعرفة والاعتقاد، وأرجع تاريخ هذه المعرفة إلى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد(٤).

أما عن التفرقة بين المناهج المستخدمة في فهم العالم مثل المناهج العقلية، والمناهج غير العقلية أو ما فوق العقل Suprarational التي مال إليها بعض الفلاسفة، فإنها تتعلق بالتناقضات، مثال ذلك بين الإدراك الحسي العادي والإدراك الحسي الفني، أو بين الفهم العلمي والفهم التاريخي، أو بين معرفة الكيفية الفنية وبين المعرفة الحسية(٥).

وقد أشار الفلاسفة العقليون إلى مثل هذه النزاعات التي أدت إلى ظهور بعض الاعتراضات الفلسفية، لذلك أكدوا على خصوصية Privacy ما هو

---

(1) Whittaker, Thomas, "Reason: A philosophical Essay With Historical illustrations", Cambridge Press, London, 1934, p. 89.

(2) Ibid, p. 90.

(3) Ibid, p. 95.

(4) Ibid, p. 13.

(5) Fairweather, "Irrationalism", 216.

«داخلي» أي على «خصوصية الحدس» ولكن السؤال هو كيف يرقى هذا الداخلي «إلى مستوى المعرفة، حيث لا يوجد معيار عام لاختبارها أو الموافقة عليها؟ وبمعنى آخر كيف يمكن للمرء أن يتحدث عن المعرفة أو الفهم إذا كان الحدس من النوع الداخلي الذي يعوق عداية التصور؟ وعلي الرغم من هذه الصعوبات والتساؤلات فقد وجد من يناصر المعرفة اللاعقلية، ويدافع عن وجودها[1].

٤- نقد العقل وأزمته

يبدو أن الإنسان كلما أحرز تقدماً في بعض نواحي العلوم والفكر، تأخذه نشوة التقدم، وعظمة الانتصار إلى نوع من الجنون والجموح معاً، فيجانب الصواب، وهذا ما حدث عندما ظهرت النزعة اللاعقلية، وهي نزعة تمرد على العقل يقصد بها أن تسود القوة الغاشمة، والأهواء والميول الشخصية بدلاً من سيطرة العقل بسلطانه الذي لا يقاوم.

كما يبدو كذلك أن وراء الحركة اللاعقلية التي تتزعم الثورة على العقل شعارات سياسية مضللة يرفعها ويروج لها أصحاب المصالح والنفوذ، والداعين إلى القوة في الفكر السياسي مما أدى إلى ظهور هتلر وموسوليني وزعماء الشرق والغرب بالإضافة إلى أصحاب المصالح الاقتصادية في العالم.

ولقد ظهرت حركة التمرد على العقل إبان الفلسفة اليونانية عند الأورفيين الذين حاولوا مقاومة العقل الذي رفع شعاره هوميروس وأنصاره، لذلك قام سقراط بالدفاع عن العقل والفلسفة الصحيحة، وحاول إقامة القيم التي حاول السوفسطائيون هدمها وهي الحق والخير والجمال، وحاول أيضاً أن يقيم العلم على أساس وضوح الفكرة والألفاظ، حتى دفع حياته ثمناً لهذه الوقفة الشجاعة، وكانت هذه الوقفة الرائعة انتصاراً للعقل.

وتابع أفلاطون خطا أستاذه في الدفاع عن العقل، وكان العقل الجدلي عند أفلاطون هو العقل الخالص الذي عن طريقه يستطيع الإنسان الوصول إلى الحدس وعلي الرغم من أن أرسطو اتجه للطبيعة يدرسها، ويضع قوانين الفكر الأساسية كي يبني منطقه الصوري، إلا أنه ظل مخلصاً لتعاليم أستاذه أفلاطون في الإيمان بالعقل وبقدراته الفائقة.

---

(1) Ibid, p. 216.

ولسنا هنا نعرض تاريخ الانتصار للعقل ومقاومته من جانب من يفضلون الظلام على نور العقل تمسكاً بمصالح ذاتية أنانية مؤقتة، إلا أنه من الواجب أن نؤكد أن من خصائص الثورة على العقل في القرن العشرين أنها تنزع إلى طلب القوة لا إلى طلب الخلاص كما كان يحدث عادة في العصور القديمة، وأئمة هذا التمرد رجال من طراز فخته أو فشته وكارلايل ونيتشه وشامبرلين وبرجسون فقد مهدت آراؤهم لظهور الهتلرية والفاشستية وما إليهما من المبادىء القائمة على احتقار الديموقراطية(١).

ومن المفكرين الذين حاولوا التمرد على العقل، والثورة عليه، المفكر «جورج سوريل» الذي يرى أن النهضات القومية لا تعبء بالعقل، بل إن التاريخ ذاته حركة انفجارية لا مكان فيها للعقل(٢).

وامتدت الحركة اللاعقلية إلى العلوم واعتبر البعض أن تقدمها يقوم على الآلية لا على العقل، ومن المستغرب هنا أنها امتدت إلى علوم تتصف بالدقة والمعملية مثل الفلك والطبيعيات والكيمياء، وعلى الرغم من أن كنط يعتبر من الفلاسفة المثاليين النقديين إلا أنه حاول الحد من سلطان العقل إلى حد ما في كتابه «نقد العقل الخالص» كما حاول نفس المحاولة كل من سيجموند فرويد وكارل يونج في مجال علم النفس، ولا يدري الثائرون على العقل أنهم يستخدمون العقل في «ثورتهم» وما يشرون به هو في الحقيقة ليس نبذاً للعقل وإنما هو محاولة لحصر التخوم التي يعتبر العقل فيما له قيمته وخطره(٣).

وعلى الرغم من هذه المحاولات التي تتصف باللامعقولية أو اللاعقلية، فإن العقل لم ينتصر في عصر مثلما انتصر في هذا العصر، حتى أننا يمكن تسميته بعصر التكنولوجيا والعقل، لما أحرزه العقل من مكاسب علمية وعملية هائلة، يلمسها كل من يريد ومن لا يريد، قدمها العقل لعصر التكنولوجيا.

وتختلف أزمة العقل في الفكر الشرقي عنها في الفكر الغربي، فهذه الأزمة العقلية تعتبر حقيقة واقعة في الفكر الغربي، إلا أنها لا تعتبر كذلك في الفكر

(١) د. على أدهم، «بين الفلسفة والأدب»، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٨، ص ١٢٩.
(٢) المرجع السابق، ص ١٣٠.
(٣) المرجع نفسه، نفس الموضع.

الشرقي؛ لأن العقل في الشرق مازال لم يصل إلى ما وصل إليه الفكر في الغرب، حيث أن الأزمة العقلية في الغرب هي أزمة «ما بعد العقل»، بينما في الفكر الشرقي هي أزمة «ما قبل العقل»، فقد تجاوز الفكر الغربي الفكر التقليدي المشبع بالعلم والفلسفة والمنطق، ويريد ن في الغرب الآن تجاوز هذا النطاق، أي أن العقل يريد أن يتجاوز ذاته، فالعقل الغربي يبحث عن مزيد من الحرية، إزاء مبادئه الأساسية وبدهياته المطلقة[1]، أما العقل الشرقي فإنه يسعى إلى تكبيل حريته وخنق طموحه لحساب سلطة دينية أو سلطة سياسية.

ويعتبر كل من العقل والعاطفة قوتان متكاملتان في الإنسان لا تضاد بينهما، ويضعف العقل أمام السلطة الدينية لقصور إدراكه لما وراء الطبيعة والغيبيات، إلا أن العقل يختلف عن الأسطورة Myth، لأن الأسطورة نشأت في العصور البدائية للإنسان على الأرض، عندما كانت الأسطورة «هي البديل الوحيد للعقل، نظراً لضعف الإمكانات الفكرية للإنسان، ولكنها وجدت في العصور الحديثة ذاتها أنصاراً يضعونها في مقابل العقل بوصفها تعبيراً رمزياً عن القوى الحيوية التي باعد العقل بينها وبين الإنسان الحديث بما يفرضه عليه من كبت وقهر»[2].

كما ترجع أزمة العقل إلى ما واجه النظرة الآلية من مراجعة، ومن الهجوم على السببية، وإنزال المطلق من عليائه، بالإضافة إلى انتشار النسبية انتشاراً جعلها في مقدمة الأفكار الحديثة. ومن الغريب أن يكون مكتشف أزمة العقل هو العقل ذاته عن طريق الاستدلال. وبهذا أصبحت «الأزمة في هذه الحالة ليست على الإطلاق اتجاهاً إلى التنازل عن العقل، وإنما هي سعي إلى الخروج به عن آفاقه المألوفة، واستكشاف أبعاد جديدة له، وإدماج قوى أخرى - حتى تلك التي تبدو مضادة له - في داخله»[3].

ويطلق اصطلاح «أزمة العقل» عندما يستقر العقل ويثبت على حال واحد لا يتغير، فمن صفات العقل ودلائل صحته أن يكون حيوياً وديناميكياً يتغير من

---

(١) نفس المرجع، ص ١٣٣.

(٢) د. فؤاد زكريا، «آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة»، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ١٩٧٥، ص ١٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨.

حال إلى حال، حسب مقتضيات المواقف، وما يعالجه من أفكار، والعقل ينمو كما ينمو الجسد وعضلاته، إلا أن كل منهما ذات طبيعة تختلف عن الآخر.

هذه هي محنة العقل في العصر الحديث، وهي محنة غريبة لأن العقل إنما يتصف بالعقل أكثر مما يتصف بأي شيء آخر، ولولا العقل ما استطاع الإنسان في العصر الحديث والمعاصر إحراز كل هذا التقدم في علوم الفضاء والتكنولوجيا ومختلف نواحي الحياة، وما ينفك العقل الفلسفي المستغرق في التفكير والتأمل أن يطالب بالعودة إليه «لأن المسائل العملية إذا أعوزها الاسترشاد بالعقل أصبحت عرضة للتخبط والضلال»[1]. فالعقل هو مرشدنا في الحياة، يقوم منها مقام الربان من السفينة في التوجيه والإرشاد وإصلاح المسار، ويعود المنكرون للعقل وفضله إلى العقل ذاته منادين بالاحتكام إليه، والركون لحكمه»، ولما كان المفروض أن الفيلسوف هو الذي يستعمل العقل ويناصر قضيته، ولما كان عصرنا حافلاً بالمذاهب الخارجة على العقل، لذلك يرى الأستاذ «شلب» أن أول واجبات الفيلسوف في هذا العصر أن تعود الإنسانية إلى الاعتماد على العقل، وبدون الرجوع إلى العقل ستعجز الإنسانية عن مواجهة الأعمال الضخمة التي تنتظرها»[2].

وربما كان مثار اعتراضات المعترضين على قدرة العقل على النفاذ إلى طبيعة الأشياء وكذلك النقد المرير الذي تعرض له، مما أدى إلى ظهور الحركة اللاعقلية بوجه عام، ربما كان بسبب منح العقل سلطات بعيدة المدى، بعد أن استطاع تحقيق خطوات بعيدة في تفسيراته للعلم وقوانينه، أي أن منح العقل كل هذه السلطات والقدرات قد أدى بمن يأخذون به إلى الاعتقاد بأنه ليس للعقل حدوداً يقف عندها... فهو عقل مطلق، والمطلق لا مكان له في الفكر المعاصر.

تعقيب

أولاً

تتمسك الفلسفة الفرنسية والفلاسفة الفرنسيين «بفكرة العلاقة» Relation فهذا

(١) على أدهم، «بين الفلسفة والأدب»، ص ١٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ص ١٧٦ - ١٧٧.

ديكارت يقول إن الطبائع البسيطة تتضمن علاقات، والكوجيتو يتضمن علاقات بين جزئي العبارة، وكذلك فعل كل من «مالبرانش» و «مين دي بيران»، ويقول برجسون أن المادة ماهية الأشياء، والماهية هي الاتصال ذاته، نفتح به الطريق بين الماضي والمستقبل، وهذه علاقات في طابعها حرية الحركة، وهذا ما كان يقصده برجسون بقوله إن الفكرة رشاقة Grâce أي ضرب من اليسر في الحركة.

وذكر برجسون في كتابه «التطور الخلاق» أن الإنسان حيوان صانع، وقد ساق بول موي هذه العبارة في كتابة «المنطق وفلسفة العلوم» إلا أن برجسون قد أخطأ بوقف «الصنعة» وحدها على الإنسان، فالإنسان كائن مفكر أولاً وقبل كل شيء، وعن طريق هذا الفكر اكتسب «الصناعة»، وعن طريق الفكر طورها واستفاد بها حتى توصل بها إلى ما نسميه الآن بعصر «التكنولوجيا».

كما أخطأ برجسون كذلك باتفاقه مع رينوفييه في اعتقاده بأن بعض الحيوانات لها عقولاً، وضرب مثلاً بذلك «النمل»، ونسي أوتناسي برجسون أن ما يمتاز به النحل والنمل وكثير من الطيور، خاصة الطيور التي تهاجر من مكان إلى آخر، ومن قارة إلى أخرى، شمالاً وجنوباً، أن ذلك لا يرجع إلى أنها تملك عقولاً، وهذه حقيقة أثبتتها التجارب العلمية والعملية، وتوصل العلم إلى أن الغريزة هي التي تقود هذه الطيور والحشرات والحيوانات إلى أن تأتي بما تأتيه من أفعال دقيقة كبناء الخلية، وتحويل الزهور إلى عسل مصفى، والهجرة من بقعة إلى سواها، وحفظ طعام أيام الصيف السمان، حتى تأتيها أيام الشتاء العجاف وغير ذلك من الأفعال الدقيقة، التي لا تبديل لها ولا تحويل، وحتى إذا كان من رأى برجسون أن العقل والغريزة متلازمان، فإن ذلك إنما يصدق على الإنسان لا على الحيوان، فالعقل سمة من سمات الروح، وروح الإنسان تبقى بعد موته ليوم الحساب، بينما تفنى أجساد الحيوانات ونفوسها لأنها لا تقوم للحساب، وإن قامت فقيام مؤقت لا جنة فيه ولا نار، فالحساب للكائن العاقل المكلف، لا للحيوان الأعجم كما أن العقل والغريزة لا يتفقان حيث ثبت أن الغريزة جامدة، ثابتة، لا تتغير لأنها آلية. بينما العقل الإنساني عقل نشط متحرر لا يقف عند حد في نموه في الحالات التي أبدع فيها مثل الفلسفة والأدب والطبيعة والكيمياء

وغيرها من العلوم والفنون ويقول العقاد إن «العقل الإنساني لا يصاب بآفة أضر له من الجمود على صورة واحدة يمتنع عنده كل ما عداها. فـ ما أن تكون الأشياء عنده كما تعودها وكرر مشاهدتها، وإما أن نحسب عنده في عداد المستحيلات، وأدنى من هذا العقل إلى صحة النظر عقل يتفتح لاحتمال وجود الأشياء على صور شتى لا يحصرها المحسوس والمألوف»[1].

كما اتهم برجسون العقل بأنه يقوم بتجزئة الوجود تجزئة «مفتعلة» ثم يسعى بعد ذلك إلى تأليف الشبيه مع الشبيه، ونسي برجسون أو تناسى أن هذه من أبرز سمات العقل، وإن دلت على شيء فإنما تدل على ما للعقل من قدرات، إذاً فهذه التجزئة ليست «مفتعلة» وإنما يقوم العقل بتحليل وتبسيط «الواقعة» أو الظاهرة ليسهل عليه فهمها ودراستها ثم بعد ذلك يعيدها سيرتها الأولى، فيقوم بتركيب ما فصله تفصيلاً، وحلله تحليلاً، ونعتقد أن برجسون لا يغفل قواعد ديكارت المنهجية، فقال في قاعدته الثانية «أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه»[2]، ثم يقوم بتركيب وترتيب ما سبق له أن قسمه في قاعدته الثالثة حيث يقول: «وأن أسير بأفكاري بنظام، بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كي أتدرج قليلاً قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثر تركيباً، بل وأن أفترض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع»[3].

ثانياً

إن كتابات برتراند رسل عن العقل في معظمها كتابات متأثرة تأثيراً مباشراً بالدراسات النفسية، أكثر من تأثرها بالدراسات الفلسفية السابقة، لذلك فعندما قام بتحليل العقل وجدناه يتحدث عن الوعي والاستبطان، والشعور والمخيلة، والإحساسات والصور الذهنية، والذاكرة والعواطف، والإرادة والرغبات وغيرها

---

(١) عباس محمود العقاد، «التفكير فريضة إسلامية»، ص ١٢٣.

(٢) ديكارت، «مقال عن المنهج»، ترجمة محمود محمد الخضيري، الطبعة الثانية. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٣١.

(٣) المصدر السابق، ص ص ١٣١ – ١٣٢.

من موضوعات علم النفس الحديث والمعاصر، وعلى وجه الخصوص الدراسات التي أتت بها (المدرسة السلوكية).

ولقد خاض رسل في النظرية التي تقسم الإنسان إلى جسد وعقل خفي، أي أن الإنسان له جسد خارجي ظاهر، وعقل ذا عالم داخلي خفي، وعلي الرغم من هذا القول إلا أن العقل له آثاره الخارجية التي تدل عليه، فإذا حصر العقل ذاته في داخله فيصبح مثل الذهب الخام لا خير فيه إلا باستخراجه إلى حيز الوجود، والإنسان في هذا وذلك كل متكامل، وما هذا التقسيم إلا كتقسيم ديكارت لأفكاره لمحاولة دراستها واستيعابها.

هناك علامة استفهام تضعها أمام رسل، أو بالأحرى أمامنا ونحن ندرس كتابات رسل، فكيف يتسنى له أن يقول في كتابه «حدود المعرفة الإنسانية ومجالها(*)»، إلى ما نعرفه بدون استدلال هو معرفة عقلية، في حين أن من أخص خصائص العقل أنه يقوم بمعرفة استدلالية، والمعرفة الاستدلالية تقوم على دراسة العلاقات التي نصل عن طريقها إلى النتائج، لذلك فإن ما نعرفه بدون استدلال فهو إما معرفة حدسية، عن طريق الإلهام، أو ما يشبه الإلهام، وإما معرفة ساذجة عن طريق الحواس المباشرة، التي تقوم بإيصال المعارف المحسوسة التي حولنا دون جهد منا أو عناء، أما غير ذلك من المعرفة الاستدلالية فهي معرفة عقلية، والمعرفة العقلية معرفة استدلالية.

ثالثاً

جاءت الفلسفة الوجودية كرد فعل طبيعي لتطور العقل البشري، وتطورت تطوراً ملحوظاً خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها، ولقد تعددت أصولها من كيركجارد، إلى هوسرل، ومن هيجل، ونيتشه إلى هيدجر، ثم أخذت تنتشر على يد سارتر وكامي وجبرييل مارسيل وإميل بوترو، وينظر إليها أحياناً على أنها أنطولوجية وفينومينولوجيا[1] أكثر منها وجودية فقط، ولقد انحدرت من ألمانيا والدانمارك ثم اصطبغت بصبغات أخرى، حتى أصبح لها صفتها المميزة.

(*) أو «المعرفة الإنسانية: حدودها ومجالها».

(1) Passmore, John, "A hundred Years of philosophy", Penguin Books, sixth impression, Britain, 1975, p. 467.

والوجود لدى سارتر، وجود في ذاته يقوم على الصمت، والتوحيد بين الوجود ذاته والوجود مستحيل لدى سارتر لأنه لا يؤمن بوجود الله، بينما هو ممكن لدى هيجل فكيف إذاً لسارتر أن يقول إن الإنسان ذات واعية مفكرة، وأن العالم هو مادة غير مفكرة ويضمن الخير الإلهي وجوده؟ إن الذات لدى سارتر تصنع نفسها ولا يصنعها الله ثم يأتي خير الله الإلهي ويضمن وجوده، هذا الموقف لا يتلاءم مع ما يعتقده سارتر، فهو موقف متناقض.

وكان للشعار الذي رفعه «نيتشه» خطورته على أفكار الناس بعامة، وأفكار أصحاب الفلسفة الوجودية بخاصة، فقد شجعت النزعة الإلحادية، وزادت من تبيان الحركة اللاعقلية في شتى نواحي الفكر، وهذا الشعار هو «لا شيء حقيقي، وكل شيء مباح» وقد يفسر البعض هذا القول بأن نيتشه يريد تحرير الإنسان من أجل الوصول به إلى «الإنسان الأعلى» أي «السوبرمان»؛ لأن مثل هذا الإنسان في نظر «نيتشه» هو «مبدع كل حرية وكل قيمة»[1]، ومن هذا المنطلق، ذهب الوجوديون إلى القول بأن الإنسان هو صانع نفسه، وهو الذي «يفعل»، ويتضمن هذا الفعل في ثناياه سر الوجود الإنساني كله[2].

---

(١) د. علي عبد المعطي محمد، «سورين كيركجارد»، ص ١٦١

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢٣، عن p. 137.

الخلاصة

من خلال ما تقدم يمكن إيجاز أهم نتائج البحث فيما يأتي:

١- إن العقل الإنساني يتصف بالوحدة والترابط، وله قدرة على التعبير الدقيق، وقد تخونه في بعض الأحيان الألفاظ التي يعبر بها عما يريد من أفكار.

٢- إن المعرفة الإنسانية هي ثمرة ونتاج العقل الإنساني والذي ينمو كما تنمو سائر المخلوقات الحية من إنسان وحيوان ونبات، ويتشكل كما تتشكل تبعاً للمواقف، والاتجاهات والثقافات.

٣- اتصف العقل اليوناني بالنزعة الجمالية فتمسك بالقيم الثلاث، الحق، والخير، والجمال، كما اتصف أيضاً بالنظرة العقلية.

٤- جاءت العصور الوسطى فحاول بعض الفلاسفة «توظيف» العقل لخدمة الإيمان وظهرت محاولات التوفيق بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة والدين فكان العقل في خدمة تفسير حقائق الدين، وبيان أسراره المقدسة وتقديم الأدلة الوجودية على وجود الله وقداسة صفاته.

٥- واتصف العقل بالعملية والتجريبية، وجرأته على الواقع، كما اتصف بالفردية، على الرغم من أن نتاج هذا العقل يتصف بالعالمية.

٦- يقوم العقل بدور الإشراف على ما هو نظري.. وما هو عملي، فلا يوجد لدينا عقل نظري وآخر عملي، كما قال بذلك أرسطو وكنط، بل هو عقل واحد يتصف بالنظر أو بالعمل من خلال المنهج الذي يتبعه، ويبقى العقل الإشراف، وموضوع المنهج النظري إنما هو الموجودات الدائمة الثابتة، والوجود من حيث هو وجود موضوع من موضوعات العقل، أما موضوع المنهج العلمي فهو يطبق في العلم الطبيعي والكيمياء وغيرها من العلوم التطبيقية.

٧- الإنسان كل متكامل، لا تنفصل أجزاؤه، غير متكثر، ويقوم بتقسيم موضوعاته ليسهل عليه دراستها، وبيان قوانينها التي يعمل بمقتضاها.

٨- إن العقل غير المخ، كما تبين من هذا البحث، فالعقل روحي، لا مادي، غير متعين، نشط يتطور، كما يستخدم الاستدلال في الوصول إلى النتائج من

مقدمات صادرة عن تماثلات في الذهن، في حين أن المخ، حسي، مادي يقوم بعمله «وظيفياً» Functional وعند تلف جزء من أجزائه يقوم جزء آخر بعمله عن طريق ترابط مراكز الإحساس بالخلايا العصبية ومركزها في الدماغ.

٩- إن القائلين بالعقل وحده أساساً للمعرفة قد يخطئوا إذا أهملوا دور الخبرات المختلفة، وهي المجال الطبيعي والخصب الذي يعمل فيه العقل، فالعقل لا يعمل في فراغ، فلا يوجد لدينا برهان «العقل الطائر» كبرهان الرجل الطائر لدى ابن سينا، ويطبق العقل قوانينه المنطقية وهي قوانين الفكر الأساسية على تلك الخبرات، ثم يختزن منها ما شاء له أن يختزن في «ذاكرته» حتى يستطيع ربط الأحداث والخبرات معاً، وهذه ليست محاولة توفيقية كالتي حاول القيام بها ليبنتز أو كنط في مجال المعرفة، بل هي نتيجة منطقية وطبيعية لما سبق أن تقدم.

١٠- كما أخطأ القائلون بالتجربة أو الخبرة في مقابل العقل في فهم وظيفة العقل، بل وزاد الخطأ عندما جعلوا الخبرة في مقابل العقل، والعقل في مقابل الخبرة ذلك أن الخبرة تقوم أساساً على أساس عقلي يستوعبها ويعي قوانينها، فبدون العقل لا يستطيع الإنسان إدراك التجربة والاستفادة بها واستغلالها لتقدم الأفكار والعلوم معاً، فالمجنون أو الأبله يمر كل منهما بتجربة أو عدة تجارب متباينة إلا أنهما لا يستفيدان منها في السلوك اللاحق وذلك لغياب العقل بوظيفته الأساسية وهي التعليم والتفكير عن طريق استخدام أدواته المنطقية من استدلال واستنتاج وقياس وقوانين الفكر الأساسية وغيرها.

١١- لا توجد معرفة تستغني عن العقل؛ لأنه لا توجد معرفة بدون علاقات تربط بين الظواهر فتؤلف بين الأشياء وبين مباديء العلم كما تبيّن كنط والفلسفة الفرنسية بصفة عامة.

١٢- العقل يكتمل بالإيمان وإن عجز أمام بعض حقائقه الغيبية، لذلك فعلى العقل استغلال قوته الممنوحة له، ويزداد تمسك الإنسان بالإيمان كلما شعر بغربته وضآلته في الحياة، بل وفي الكون بمساحاته اللامتناهية؛ ولأن

الإنسان يكتشف - كلما تقدم في العلم - أن الكون يمتليء عن آخره بالمجرات المتداخلة، المتعاظمة العدد، فيشعر بغربته وضآلته، ويلتزم حدود الإيمان «يقبل في ذات الوقت رهان «بسكال» على وجود الله، لذلك أيضاً جعل بسكال ومن بعده «سورين كيركجارد» العقل في مرتبة أدنى من الإيمان» فنستطيع الآن أن نفهم معنى تأكيد كيركجارد الذي يقرر بأن العقيدة الدينية الحية تتناقض تماماً وبحدة مع أي نوع من المعرفة العقلية، كما نستطيع أن نعي أن الإيمان مثل دائرة خاصة لا يمكن أن تتداخل أو تتقاطع أو تتناظر مع أي دائرة أخرى علمية أو فكرية[1]. ويصادق «وليم جيمس» على أقوال كيركجارد فيقول: «وما دام العقل الإنساني هو ذلك المركب الثلاثي من انفعال ومن عمل عكسي ومن تجاوب، فإن ما هو أقل من الإله لا يكون معقولاً له، وما هو أكثر منه يكون مجالاً»[2]، ويضيف «وليم جيمس» قائلاً: «وليس علينا إلا أن نتصفح فصلاً واحداً من فصول التاريخ الطبيعي للعقل لنجد أن الإله قد يعرف هناك وبأنه الموضوع الحقيقي للاعتقاد العقلي»، والعقل لدى جيمس بل لدى المنهج البرجماتي عقلاً مشخصاً، يعمل في خدمة الحياة العلمية والعملية، ويرفض المنهج البرجماتي أن يتلاعب العقل بالإحساسات.

ومما سبق نرى أن للعقل طريق وللإيمان طريق آخر، ومن الممكن أن يتخذ العقل لتدعيم الإيمان، فطريق العقل ذات دلالات متغيرة بحسب تغير الظروف والأحوال، بينما طريق الإيمان ذات دلالات ثابتة، ترتبط بالقلب وتتعلق بخيوط السماء، وإذا كان البعض مثل أرسطو وابن رشد وتوما الاكويني قد ظنوا أن العقل، وبالعقل وحده يعيش الإنسان، فكم كانوا خاطئين. إن العقل يدرك فقط الحدود بين الأشياء. لكنه لا ينفذ إلى جوهر الأشياء فلا بدّ من ملكة أخرى غير العقل.. وفوق العقل.. لتتجاوز الجزئيات اللامتناهية في هذا الكون، والنفاذ إلى

---

(١) د. علي عبد المعطي محمد، «سورين كيركجارد، مؤسس الوجودية المسيحية»، ترجمة: محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٩، ص ٨٥ وأصل ترجمة الكتاب: "The Will to believe".

(٢) المرجع السابق، ص ص ٨٥ - ٨٦.

ما هو كلي فيه.. ولكن المأساة أن الحضارة الحديثة اعتنقت ما قاله أرسطو وابن رشد والاكويني عن العقل وأهملت الاتجاه الآخر، فانتهت إلى طريق مسدود(*).

١٣ - أثار مفهوم العقل كثيراً من الجدل، وتناوله الفلاسفة والعلماء كل يحاول أن ينظر إليه بمنظاره، جاهدين لاستكناه مفهومه ومقوماته ومعرفة أصله ومنشأه وكيفية عمله، فربطه البعض - كنتيجة لتلك المحاولات - بالدراسات البيولوجية وربطه البعض الآخر، بالدراسات النفسية، وقال عنه «مين دي بيران» (١٧٦٦-١٨٢٤) في رسالة له إلى المجمع العلمي بباريس عام ١٧٩٩ عنوانها «العادة»[1] إن العقل لا يتكون إلا بعد حصوله على الألفاظ.. والألفاظ إشارات إرادية وحركات مقابل معاني تدل عليها «ومن شأن العادة أن تجعل العقل يربط بين هذه الحركات وبين المعاني المقابلة لها بسرعة وسداد متزايدين»[2].

وربما يكون مرجع هذا الخلاف إلى ارتباط مفهوم العقل بالروح أو بالنفس وليس بالجسد كالمخ، والروح نفسه من الله نفحها للإنسان، فكذلك يتبع العقل الروح ويكون بالتالي نفحة من الله، لذلك قال أرسطو «إن العقل قوة إلهية، أو أكثر ما فينا ألوهية له المحل الأول من بين قوانا، يتعقل الأمور الجميلة الإلهية، وتعقله هو السعادة القصوى»[3]، لذلك أيضاً يتعقل العقل صور الموجودات ولا يتعقل الموجودات ذاتها، ويستطيع أن يحلق بعيداً عن الموجودات الملموسة، وأن يبني الميتافيزيقات الفلسفية على مرّ العصور، لهذا ولكل ما تقدم كان العقل مثار جدل عنيف بين المفكرين على مرّ الأزمان، ومحط خلاف عميق، إلا أنهم اتفقوا جميعاً على مكانة العقل ودوره القيادي في المعرفة وبناء حضارات الإنسان التي لا يختلف عليها اثنين.

(*) من حديث المفكر الفرنسي رجاء (روجيه) جارودي إلى الدكتور محمد جابر الأنصاري، مجلة الدوحة القطرية، العدد ٨٤ صفر ١٤٠٣ هـ - ديسمبر ١٩٨٢، ص ١٠ وما بعدها.

(1) Influence de l'habitude sur faculté de penser (1922).

(٢) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ٢٩٠.

(٣) أرسطو، «كتاب الأخلاق» مفتتح الفصل السابع من المقالة العاشرة.

١٤- ويرى بعض الفلاسفة أن العقل هو أداة تنظيمية أداتها التفكير، ويقوم الإنسان بتوصيل أفكاره بالكلمات إلى الآخرين، أي باستخدام اللغة، ومجال العقل الفلسفة والمنطق والعلم، ومهمة التفكير هي إدراك العلاقات على حد تعبير «جون ديوي» ومن هنا نستطيع أن نقول إن العقل يختلف عن الخيال الذي يستخدم الرموز في اللغة العالمية ومجاله الانفعالات والوجدان الشخصي والفن، حيث يقوم بتوحيد التفكير وربط الجزء بالكل في نسيج واحد متناغم منسجم، وفي هذا يقول «أوجست رودان»: «إن الفن هو التأمل، وهو متعة العقل الذي ينفذ إلى صميم الطبيعة، ويستشف ما فيها من عقل يبعث فيها الحياة، إنه فرحة الذكاء البشري حين ينفذ بأبصاره إلى أعماق الكون، لكي يعيد تشكيله مرسلاً عليه أضواء من الشعور»(١)، ويهتم الخيال أيضاً بالتاريخ، فقد أجمع كثير من الفلاسفة على أن التاريخ مكانه الصحيح هو المخيلة بينما يؤكد «إرنست كاسيرر»(*) Ernest Cassirer علاقة العقل بالفن ولا يستبعد أهميته.

١٥- والعقل لا يتفق مع الأساطير والخرافات. لذلك هاجمها «سقراط» منذ البداية لأنها تقوم على خيالات وأوهام لا تمثل الحقيقة، ولا تتفق مع العقل، فالأساطير لا تخضع للمنطق، مثلما يخضع العقل الذي يعتبر في الحقيقة ميزان العمل ومقياس الحقيقة، «ومن أمارات الضعف العقلي أن نبحث بعقولنا عما لا نستطيع أن ننفذ إليه، والعقل القوي هو الذي يعرف حدود قدرته»(٢*)، والأساطير من النوع الذي لا يستطيع العقل النفاذ إليها، فهي تقوم أيضاً على الخيال.

١٦- يختلف مفهوم العقل في معناه ومبناه عن بقية المفاهيم الأخرى - كما ثبت في الفصل الأول من هذا الكتاب - مثل المخ والغريزة والعادة والإحساس والحدس والوجود، وإن كان يأخذ منها ويعطيها، عن طريق

---

(١) د. زكريا إبراهيم، الفنان والإنسان، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٨٦.

(*) إرنست كاسيرر (١٧٨٤-١٩٤٥) فيلسوف ألماني معاصر.

(٢*) مجلة الدوحة، ص ١٤٢، سمع هذه العبارة الدكتور محمد مندور ذات يوم من عميد إحدى كليات الطب بباريس.

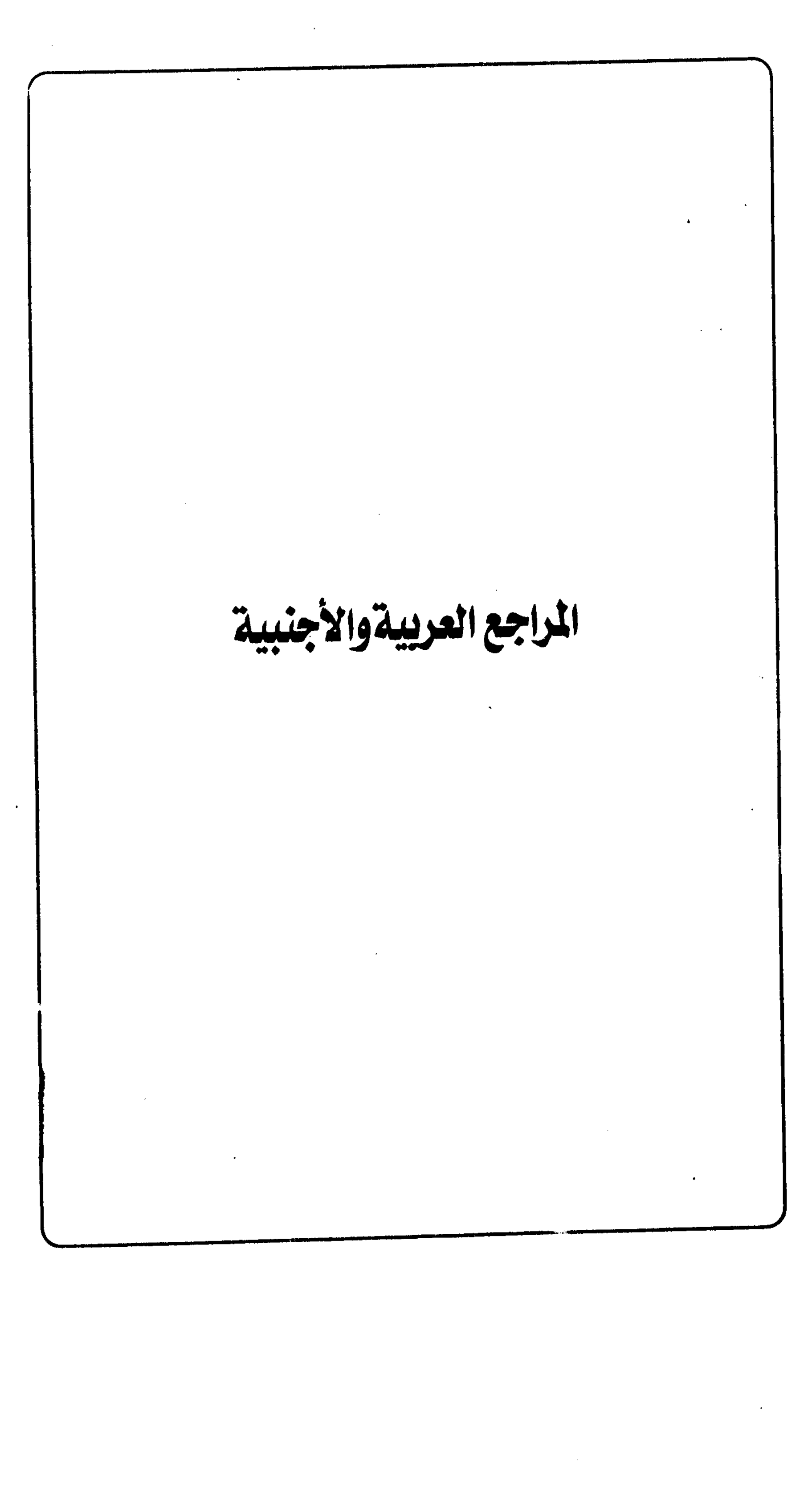
علاقة تفاعلية تعتمد على وظيفة العقل الأساسية وهي «البحث» -Research
ing كما يقول ألفريد نورث هوايتهد Alfred North Whitehead كما أن العقل يتجاوز جميع المناهج التي تحاول تقييده مثل المناهج العقلية أو التجريبية أو النقدية التي ظهرت عبر التاريخ الفلسفي. ولا يجب أن نفهم من اختلاف مفهوم العقل عن سائر المفاهيم الأخرى أن كل منهم يعمل في واد، ويسير مديراً ظهره للآخر، ولكنها تعمل متضافرة متعاونة وإن ظهر من ينكر هذا التضافر وذاك التعاون، فإن التقدم الإنساني في أي ميدان، وبأي منهج، وبأي مفهوم إنما يحكي تاريخ تقدم العقل ذاته.

وفي النهاية نقول مع «هالّر» Haller الذي يخاطب الجنس البشري المتوسط بين الملائكة وبين الحيوان قائلاً:

تفاخر بالعقل، إلا أنك لا تتذرع به قط.
وما تجديك مناحي الحكمة الرفيعة آخر الأمر؟
فأنت أضعف من أن تدركها وأعند ن أن تتجاوز عنها.
فذهنك الحائر، الذي تروض على الخطأ.
كثيراً ما يدرك الحقيقة، ولكنه لا يختارها[1].

---

(١) آرثر لفجوى، «سلسلة الوجود الكبرى»، ترجمة د. ماجد فخري - دار الكاتب العربي، بيروت/نيويورك، ١٩٦٤، ص ٣٠٠.



المراجع العربية والأجنبية

أولاً: المراجع العربية:

١ – آرثر لڤجوي: «سلسلة الوجود الكبري»، ترجمة د. ماجد فخري، دار الكاتب العربي، بيروت/ نيويورك، ١٩٦٤.

٢ – أفلاطون: «فيدون»، ترجمة وتعليق د. علي سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥.

٣ – أ. وولف: «فلسفة المحدثين والمعاصرين»، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦.

٥ – د. إمام عبد الفتاح إمام: «قاموس المصطلحات الهيجلية»، في: الفكر المعاصر، العدد ٦٧، القاهرة، سبتمبير ١٩٧٠.

٥ – د. إمام عبد الفتاح إمام: مفهوم التهكم عند كير كجارد»، حوليات كلية الآداب الحولية الرابعة، جامعة الكويت، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣م.

٦ – إميل بوترو: «فلسفة كنط»، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢.

٧ – إميل بوترو: «الفلسفة والعلم في الفلسفة المعاصرة»، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣.

٨ – أندريه لالاند: «العقل والمعايير»، ترجمة د. نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة. ١٩٧٩.

٩ – برتراند رسل: «حكمة الغرب»، ترجمة فؤاد كامل، العدد ٧، الكويت، ١٩٨٣.

١٠ – بول موي: «المنطق وفلسفة العلوم»، ترجمة د. فؤاد حسن زكريا، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٢.

١١ – تشارلز دارون: «أصل الأنواع»، ترجمة إسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بيروت/ بغداد، ١٩٧١.

١٢ – جان روستان: «الإنسان»، ترجمة د. عبد الرحمن مرحبا، المكتبة الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، سبتمبر ١٩٦٥.

١٣ – جان ڤال: «الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلي سارتر»، ترجمة فؤاد كامل، وزارة الثقافة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.

١٤- جلبرت هايت: «جبروت العقل»، ترجمة فؤاد صروف، دار الثقافة، بيروت/ القاهرة/ نيويورك ، ١٩٦٤.
١٥- جون ديوي: «الديموقراطية والتربية» د. ترجمة نظمي لوقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨.
١٦- د. جميل صليبا: «المعجم الفلسفي»، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣.
١٧- جيمس كولينز: «الله في الفلسفة الحديثة»، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٣.
١٨- د. حبيب الشاروني: «فلسفة جان بول سارتر»، منشأة المعارف، الإسكندرية، بدون تاريخ.
١٩- د. حسام البيلاوي: «الأجهزة الحاسبة في خدمة الطب»، في: عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الثاني، الكويت، يوليو - أغسطس - سبتمبر، ١٩٧٢.
٢٠- د. حسن حنفي: «محاضرات في فلسفة الدين لهيجل»، في تراث الإنسانية، المجلد الثامن، العدد الرابع، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١.
٢١- د. حسن حنفي: «الدين في حدود العقل وحده لكنط»، في تراث الإنسانية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، المجلد السابع، العدد ٣، القاهرة، بدون تاريخ.
٢٢- د. حسن حنفي: «هيجل والفكر المعاصر»، في: مجلة الفكر المعاصر، العدد ٦٧، القاهرة، سبتمبر، ١٩٧٠.
٢٣- د. حسن سعيد الكرمي: «الثنوية في التفكير» في: عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الثاني، وزارة الاعلام الكويت، يوليو أغسطس - سبتمبر، ١٩٧٢.
٢٤- د. حسين فوزي النجار: «التاريخ والشعور بالحرية» في: مجلة الفكر المعاصر، العدد ٦٧، القاهرة، سبتمبر، ١٩٧٠.
٢٥- ديفيد هيوم: «محاورات في الدين الطبيعي»، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٥٦.

٢٦- رجب بودبوس: ثلاثي المثالية - فشته - شلنج - هيجل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٧.

٢٧- رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٥٦.

٢٨- د. زكريا إبراهيم: «هيجل أو المثالية المطلقة»، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٠.

٢٩- د. زكريا إبراهيم: «الفنان والإنسان»، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٣.

٣٠- د. زكريا فهمي: «طبيعة الإنسان»، في عالم الفكر، المجلد الخامس، العدد الرابع، وزارة الاعلام، الكويت، يناير/ فبراير/ مارس، ١٩٧٥.

٣١- د. زكي نجيب محمود: «ديفيد هيوم»، دار المعارف بمصر، نوابغ الفكر الغربي، العدد ٧، القاهرة، ١٩٥٨.

٣٢- د. زكي نجيب محمود: «نحو فلسفة علمية»، القاهرة، الطبعة الأولي، ١٩٥٨.

٣٣- د. زكي نجيب محمود: «قصة عقل»، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢.

٣٤- د. زكي نجيب محمود: «حياة الفكر في العالم الجديد»، دار الشروق، القاهرة، طبعة ثانية، ١٩٨٢، طبعة أولي ١٩٥٦.

٣٥- د. زكي نجيب محمود: «المعقول واللامعقول»، دار الشروق، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٣٦- د. زكى نجيب محمود: «نافذة على فلسفة العصر»، كتاب العربى، الكتاب السابع والعشرون، الكويت، ١٥ ابريل ١٩٩٠.

٣٧- د. طه محمود طه: «المقدمة في كتاب، كاريل تشابيك، «إنسان روسوم الآلي»، ترجمة د. طه محمود طه، من المسرح العالمي، وزارة الاعلام، الكويت، أول يناير ١٩٨٣.

٣٨- د. عبد الفتاح الديدى: «اشعاعات هيجل في انجاترا وأمريكا»، في: مجلة الفكر المعاصر، العدد ٦٧، القاهرة، سبتمبر ١٩٧٠.

٣٩- د. عبد الفتاح الديدي : « الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة » ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ .
٤٠- د. عبد الرحمن بدوي : « ربيع الفكر اليونانى » ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
٤١- عباس محمود العقاد : « التفكير فريضة إسلامية » ، دار العلم، القاهرة، بدون تاريخ .
٤٢- د. عثمان أمين : « ديكارت » ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
٤٣- د. عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، الطبعة الثانية ، ١٩٥٨ .
٤٤- د. عبد المحسن صالح : « التاريخ الطبيعي للعقل » ، فى : عالم الفكر ، المجلد الثالث عشر ، العدد الثالث ، وزارة الاعلام ، الكويت ، أكتوبر / نوفمبر / ديسمبر ١٩٨٢ .
٤٥- د. عزمى إسلام : « جون لوك » ، نوابغ الفكر الغربى، العدد ١٦ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
٤٦- د. علي أدهم : « هيجل وفلسفة التاريخ » ، في : الفكر المعاصر ، العدد ٦٧ ، القاهرة ، سبتمبر ١٩٧٠ .
٤٧- د. علي أدهم : « بين الفلسفة والأدب » ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٧٨ .
٤٨- د. علي حافظ : « العقل الإغريقي » ، في : عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الثاني ، وزارة الارشاد والأنباء ، الكويت ، يوليو / أغسطس / سبتمبر ١٩٧٠ .
٤٩- د. علي حنفي محمود : « جدل العقل والوجود » : دراسة فى فلسفة هيجل وكيركجارد، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥ .

٥٠- د. علي سامي النشار : « المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة » ، دار المعارف بمصر ، الإسكندرية ، ١٩٦٥ .

٥١- د. علي سامي النشار : « ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة » ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ، ١٩٧٢ .

٥٢- د. علي عبد المعطى محمد : « ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية » ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٠ .

٥٣- د. علي عبد المعطى محمد : « سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية » ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٠ .

٥٤- د. علي عبد المعطي محمد: « ألفرد نورث هوايتهد: فلسفته وميتافيزيقاه» ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٠ .

٥٥- د. فؤاد زكريا : « هيجل في ميزان النقد » ، في : الفكر المعاصر ، العدد ٦٧ ، القاهرة ، سبتمبر ، ١٩٧٠ .

٥٦- د. فؤاد زكريا : « آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة » ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ .

٥٧- د. فؤاد زكريا : « الجذور الفلسفية للبنائية » ، حوليات كلية الآداب ، جامعة الكويت ، الحولية الأولى ، ١٣٩٩هـ/ ١٩٨٠م .

٥٨- فيدور دوستويفسكي : « ذكريات شتاء عن مشاعر صيف » ، ترجمة د.سامي الدروبي ، المجلد السادس ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٩ .

٥٩- قدري حافظ طوقان : « مقام العقل عند العرب » ، دار المعارف بمصر ، القاهرة، ١٩٦٠ .

٦٠- كارل بوبر : « عقم المذهب التاريخي : دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية» ، ترجمة: د. عبد الحميد صبرة ، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٥٩ .

٦١- كولن ويلسون : « اللامنتمي : دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية فى القرن العشرين » ، ترجمة أنيس زكى حسن ، دار العلم للملايين ، بيروت، ١٩٥٨ .

٦٢- مجدي فهمي : « كيمياء العقل والجنون » ، في جريدة الأخبار ، العدد ٩٦٤٤، القاهرة، ١٠/٥/١٩٨٣ .

٦٣- مجمع اللغة العربية : « المعجم الفلسفي » ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ، ١٩٧٩ .

٦٤- محمد أبو حامد الغزالي : « إحياء علوم الدين » ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٩.

٦٥- د. محمد ثابت الفندي : « مع الفيلسوف ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٧ .

٦٦- د. محمد علي أبو ريان : « تاريخ الفكر الفلسفي : الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون » ، الجزء الأول ، الطبعة الثانية ، الدار القومية للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ١٩٦٥ .

٦٧- د. محمد على أبو ريان : « تاريخ الفكر الفلسفي : أرسطو » الجزء الثاني، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، الطبعة الثانية، ١٩٦٧ .

٦٨- د. محمد علي أبو ريان : « الفلسفة ومباحثها » ، دار المعارف بمصر، الإسكندرية، ١٩٦٦ .

٦٩- د. محمد علي أبو ريان : « تاريخ الفكر الفلسفي : الفلسفة الحديثة » ، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ، ١٩٦٩ .

٧٠- د. محمد علي أبو ريان : « العقل والحضارة » في : الأهرام ، القاهرة ، ٢٤/٩/١٩٨٤ .

٧١- د. محمد فتحي الشنيطي: «المعرفة»، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٢ .

٧٢- د. محمود فهمي زيدان: «الاستقراء والمنهج العلمي»، مكتبة الجامعة العربية، بيروت، ١٩٦٦ .

٧٣- محمود فهمي زيدان: «كنط وفلسفته النظرية»، دار المعارف بمصر، الإسكندرية، ١٩٦٨.

٧٤- د. محمود قاسم: «دراسات في الفلسفة الإسلامية»، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٧.

٧٥- هنري برجسون: «التطور الخلاق»، ترجمة: د. محمد محمود قاسم، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٠.

٧٦- هنري برجسون: «المدخل إلي الميتافيزيقا» ترجمة د. محمد علي أبو ريان، دار المعارف بمصر، الإسكندرية، ١٩٦٦.

٧٧- هنري توماس ودانالي توماس: «أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلي سارتر» ترجمة عثمان نوية، الجزء الثاني، كتاب الهلال، العدد ٣١٤، القاهرة، فبراير ١٩٧٧.

٧٨- وليم جيمس: «العقل والدين» (إرادة الاعتقاد)، ترجمة محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، لاقاهرة، ١٩٤٩.

٧٩- د. يحيي هويدي: «حياد فلسفي»، وزارة الثقافة والارشاد القومي، المكتبة الثقافية، العدد ٨٣، القاهرة، ١٩٦٣.

٨٠- د. يسري عبد الرازق الجوهري: السلالات البشرية»، دار الطلبة العرب، بيروت، ١٩٦٩.

٨١- يوسف كرم: «العقل والوجود»، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة، ١٩٥٦.

٨٢- يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الخامسة، القاهرة، ١٩٧٠.

٨٣- يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط»، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

٨٤- يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة الحديثة»، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٥٧.

ثانيا: المراجع الأجنبية

1- Ackermann, Robert: Theories of Knowledge, Tata Mc Graw Hill Publishing company Ltd., Bombay, New Delhi, 1965.

2- Acton, H. B. : Idealism, Encyclopedia of philosop.iy, the Macmillan company and the free Press, New York, 1972.

3- Alexànder, Peter: Sensationalism, Encyclopedia of philosophy 1972.

4- Aristotle: Psychology, translated by William Alexander Hammond, Swan sonneschein and Company, London, 1902.

5- Arner, Douglas, G.,: Perception, Reason and knowledge, Scott Forsman ar l company Glenview, Illinois, London 1972.

6- Blake Price, Kingsley: Hume's Analysis of Generality, the philosophical Review, Vol. LIX, No. 1. Whole No,349, New York, January, 1950.

7- Castell, Alburey: "An Introduction to modern philosophy in seven problems", the Macmillan company, New York, 1963.

8- Chang, Carsun: "Reason and Intution in Chinese philosophy", IN: "philosophy East and West" (Volume fo: , 1954/1955, A quarterly Journal of Oriental and Comparative Thought, University of Hawaii Press, Johnson reprint Corporation, III fifth Avenue New York, N. Y. 10003, volume 4, No. 4, Honolulu, Hawaii, July, 1954.

9- Copleston, F. C.: "existentialism", Philosophical Review, Vol. XXIII, No. 84, New York, January, 1949.

10- .... : "A history of philosophy: Hume - Berkeley" Vol. 5. Image books, New York, 1964.

11- .... : "A history of philosophy" Kant Vol. 6, Part II, Image books, New York, 1960.

12- Descartes, René: "Discours de la méthode", Librairie Hachette et cie, Paris, 1906.

13- Doty, Robert W.: "The brain" in: Britanica Year book of science and the future, the university of Chicago, U.S.A., 1970.

14- Durant, Will: "Outlines of philosophy", Ernest Benn Ltd., London, 1962.

15- Edel, Abraham: "Aristotle", Edgar Johnson, the Laurel Great lines and thought, U.S.A., March, 1967.

16- Emment, Dorothy M.: "Alexander, Samuel", Encyclopedia of philosophy, U.S.A., 1972.

17- Fairweather, Eugene R.: "Irrationalism", Encyclopedia of philosophy, U.S.A., 1972.

18- Fromm, Erick: "The Sane Society", Fawcett Premier Book, U.S.A., 1955.

19- Gordon Clapp, James.: John Locke, Encyclopedia of philosophy, 1972.

20- Hegel, G.W.F.: The philosophy of History, Translated by: J. Sibree, the Colonial Press, New York, 1900.

21- ....: The phenomenology of Mind, Translated by: J. B. Baillie, George Allen and Uniwin Ltd., London, 1966.

22- ....: On Art, Religion, philosophy, Harper torch books, New York, 1970.

23- ....: Lectures on the History of philosophy, translated by: E.S. Haldane and Francis H. Simen- 3 Vols., Routledge and Kegan Paul, London, 1974.

24- Helm, Paul,: Locke's theory of Personal Identity the Journal of royal institute of philosophy, Published by: Cambridge university Press, Vol. 54, No. 208, England, 1979.

25- Hirst, R.J.,: Sensation, Encyclopedia of philosophy, 1972.

26- Hume, David,: A treatise of Human nature, L.A Selby - Higge, Oxford Press, London, 1955.

27- Huxley, Julian: Religion without revelation, thinker's library, Watts and company, London, 1941.

28- Joad, C.E.M.: Guide to philosophy, Dover Publications, New York, 1957.

29- Kant, Immanuel: Critique of Pure Reason, Translated by: Norman Kemp Smith, Macmillan Press Ltd., London, 1976.

30- King - Hele, Desmond: Shelley his tought and work, Macmillan Press Ltd., Second edition, 1971.

31- Kneale, William: Probability and Induction, Oxford, London, 1966.

32- Lewis, C. I.: The given element in Empirical knowledge, the philosophical Review, A quarterley Journal, Vol. Lxt, No. 2 Whole No. 358, New York, April, 1952.

33- Locke, John: An Essay concerning Human understanding, Oxford, London, 1894.

34- Macbabb, D.G. C.,: David Hume Encyclopedia of philosophy, 1972.

35- Maund, Constance: Hume's theory of Knowledge, Macmillan and - company Lte., London, 1937.

36- Moore, G.E.: Philosophical studies, Kegan Paul, trench, Trubner and company Ltd., London, 1922.

37- Olafson, Fredrick A.,: Sartre, Jean. Paul, Encyclopedia of philosophy, 1972.

38- Pascal, Blaise: Les Pensées, Translated by: A. J. Krailsheiner, Penguin classics, Britain, 1966.

39- Passmore, John, A.: A hundred Years of philosophy Penguin Books, sixth impression Britain, 1975.

40- Rorty, Richard: Philosophy and the Mirror of nature, Princeton, university Press, New Jersy, 1980.

41- Rosenthal, M. And Ydin, P..: A dictionary of philosophy, Moscow, 1967.

42- Russell, Bertrand: Human Knowledge: Its scope and limits - Allen and Unwin Ltd., London, 1951.

43- ....: The Analysis of Matter, George Allen and Unwin Ltd., London, 1954.

44- ....: A history of Western philosophy, allen and Unwin Ltd., Ruskin House, London, 1967.

45- ....: The Analysis of Mind, Allen and Unwin Ltd., London, 1968.

46- ....: My philosophical Development, Allen and unwin Ltd., third impression, London, 1969.

47- Ryle, Gilbert: The Concept of Mind, Hutchinson of London, 1958.

48- Sartre, Jean - Paul: Existentialism, Translated by: Bernard Frechtman, New York, 1947.

49- Schmitt, Richard: Phenomenology, Encyclopedia of philosophy, 1972.

50- Shaffer, Jerome: Mind - Body problem, Encyclopedia of philosophy, 1972.

51- Shoemaker, Sydney: Self, Knowledge and self - Identity, Allied publishers Ltd., New Delhi, 1971.

52- Smith, Norman Kemp: A commentary to kant's critique of pure reason, Macmillan and company Ltd., London, 1930.

53- Strauss, Lee: On Locke's doctrine of Natural Right, the philosophical Review, A quarterly Journal, vol. Lxt, No. 4, Whole No. 360, New York, October, 1952.

54- Stroll, Avrum: "Identity", Encyclopedia of philosophy, 1972.

55- Symthies, J.R. and others: Brain and Mind modern concepts of the nature of mind, Routledge and kegan Paul, London, 1965.

56- Voltaire: Philosophical Dictionary, A Harvest book, Harcourt Brace and world, Inc., New York, 1962.

57- Warnock, Y.J.: Reason, Encyclopedia of philosophy, 1972.

58- Whittaker, Thomas: Reason A philosophical Essay with historical illustrations, cambridge Press, London, 1934.

59- William, Bernard: Rationalism, Encyclopedia of philosophy, 1972.

60- William D., Halsey: Dictionary Macmillan, New York, 1972.

61- Wright, W. K.: A history of Modern philosophy, Macmillan company, New York, 1967.

الفهــرس

الفصل الثالث

المذهب المثالي ومفهوم العقل

الفصل الرابع
مفهوم العقل لدى التجريبيين

الفصل الخامس
موقف الفكر الفلسفي المعاصر من العقل

